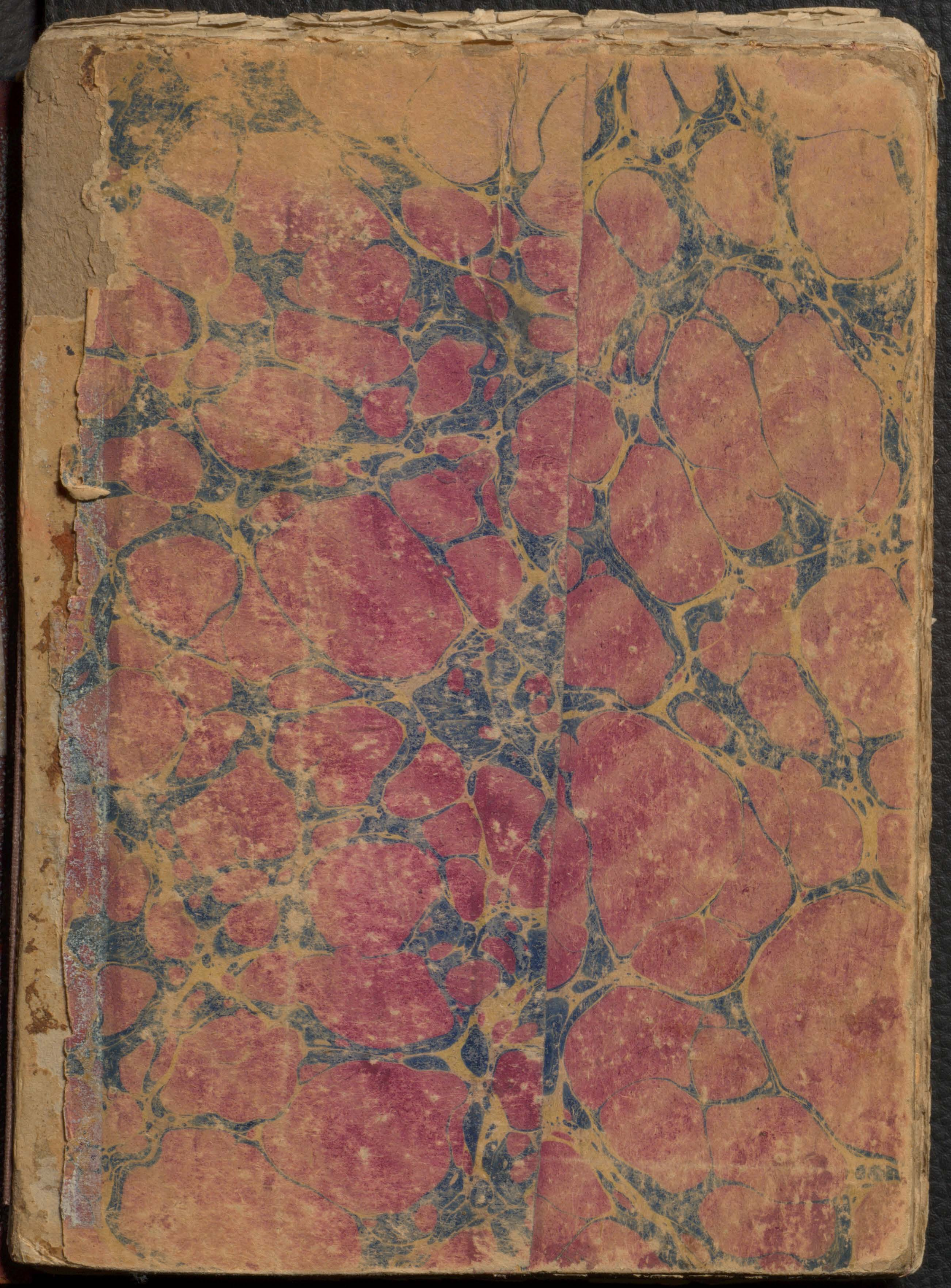




ينبغي ان يقول فان البديهي بمعنى اللانظري لكنه يتسامح في العباره لتلازمهما قوله

بخلاف التصورات الخ يعني ان بيان اكتسابهما محتاج الى انظار دقيقة لا يناسب

شان المبتدى ولا بد من ضم ما ذكرنا حتى يتم التقريب وكانه اكتفى عنه بما ذكره

من جريان المشبهه مذهب الامام الى

خلافه فان ذلك يشعر بافتقار الى البحث المستتبع اشعارا ظاهرا قوله والماده والصورة

انما يكونان للاجسام صرح في حاشية التجريد بان العلة المادية والصورية لا يختصان

بالاجسام ووجه التوفيق ان المادة والصورة مختصان دون العلة المادية والصورية

اذ المراد بهما جزء يكون معه المعلول بالقوة وجزء يكون المعلول معه بالفعل يعني

كلامه ان ههنا اطلاق الصوره على تلك الهيئة كما وقع صريحا في عبارة الشارح

واطلاق الماده على الامور المعلومه كما يستفاد من عبارته لان الهيئة اذا كانت

صورة يكون الامور المعلومه مادة على سبيل التشبيه لان اطلاق العلة المادية

والصورية عليهما كذلك واعلم ان قد ينسب الى الصورة وقد ينسب المركب وبما

ذكرنا يندفع المنافاة بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكرا ولا من ان كل مركب صادر

عن فاعل مختار لا بد له من علة مادية وصورية فانه شامل للعرض المركب الصادر

عن المختار

فافهم

تمت

وذلك الوجه مبادية الغير المتناهية نظرى على ذلك التقدير فحصول ذلك الوجه موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين فى اكتسابه ثم من ذلك الحد من الزمان لا يمكن اكتساب كنهه لانه زمان متناه من جانب المبداء فلا يمكن حصول شئ بكنهه وقد فرضناه حاصلا [illegible] ف وهذا يجرى فى كل كنه يفرض حصوله فلا يمكن حصول شئ بكنهه واذا لم يحصل شئ من الاشياء بكنهه لم يحصل شئ من الاشياء بوجه لكل وجه كنه لشئ كما سبق تامل قوله ولما كانت التصورات والتصديقات امورا موجوده قد يناقش فيه بانه ان اريد ان التصورات والتصديقات امورا موجودة فى الخارج فهو وهم كيف لا والتحقيق عندهم ان العلم هى الماهية الموجودة فى الذهن وان اريد انها موجودة فى الذهن فزيد المعدوم ايض كذلك وانت خبير بان الظاهر ان المحشى بنى الكلام على ما هو المشهور فيما بين القوم عد العلوم من الكيفيات النفسانية بالموجوده فى الخارج واما تحقيق الحال فهو موكول فى موضعه على انه يمكن ان يقال المراد من كونها موجودة وجودها فى الذهن فان البداهة والنظرية من عوارض الذهنية فيكفى فى الاتصاف باحدهما الوجود الذهنى وزيد المعدوم وان كان موجودا فى الذهن لا يتصف بالكتابة وعدمها لانهما من العوارض الخارجية والاتصاف بهما يستدعى الوجود الخارجى قوله فان النظرى بمعنى اه انت تعلم ان معنى النظرى ما يحتاج الى النظر والبديهى ما لا يحتاج الى النظر فكان

فلا يكون في الالتفات حركة ولئن سلم فلا يصح ما ذكروه من ان الفكر حركة كيفية
هذا ولو قيل بان اختلاف مراتب الالتفات يستلزم اختلاف الصور في الشدة
والضعف فللنفس في كل مرتبة من مراتب الالتفات صورة في مرتبة في الشدة والضعف
متخالفة لشدة والضعف للصورة السابق واللاحق فيكون لها حركة في الصور لم يبعد
قوله اى بالقوة هذا التفسير ليس بصحيح لان التحقيق ان العلم الاجمالي علم بالفعل كما
بين في موضعه قوله فان العلم باجزاء المعرف بجامع العلم بالمعرف لم يقل ان العلم بالمعرف
بجامع العلم بالمعرف لانه عين العلم بالمعرف عنده واراد بالاجزاء كل جزء جزء لا لجميع الاجزاء
فانه عين الكل قوله هذا الدليل مبني على حدوث النفس اقول على تقدير نظرية الكل لا يمكن
اكتساب كنه شيء من الاشيا واذا لم يحصل شيء من الاشيا بالكنه لم يحصل شيء من
الاشيا بالوجه اما الملازمة الثانية فظ ضرورة ان ما هو وجه شيء فهو كنه شيء
فاذا لم يحصل كنه لم يحصل وجه واما الملازمة الاولى فلان حصول كل شيء بكنهه مسبوق
بحصوله بوجه اذ الشيء ما لم يعلم اولا بوجه ما لم يمكن اكتسابه وحصوله بوجه على
تقدير نظرية الكل فنظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين في
اكتسابه وانما يتصور الشروع في كسب كنهه من ذلك الحد من الزمان وذلك زمان
متناه فلا يمكن اكتسابه كنهه فيه وتفصيله انا اذا فرضنا ان كنه امثلا حصل للنفس
من الازل الى الان مثلا فنقول هذا مح لان اكتسابه كنهه انما يتصور بعد معرفته بوجه

فليس هناك فردان منه من الدور المضمر بل هو فرد واحد وهو داخل فى التعريف فافهم وقد

يجعل من باب تنازع العاملين على معمول واحد وفيه انه مصحح المعنى توقف الشئ اما بمرتبة

على ما يتوقف عليه بمرتبة واما بمراتب على ما يتوقف عليه بمراتب فيخرج التوقف عليه بمرتبة

على ما يتوقف عليه بمراتب وبالعكس لعدم دخولهما فى شئ من شقى الترديد ضرورة ان فى

بجواب

الشق الاول كلا التوقفين بمرتبة وفى الشق الثانى كلاهما غير بلس احسن تدبر فا

ماذكرناه لاذلك **قوله** الشئ يقع فيها الحركات الفعلية الفكرية الخ صرح القوم بان

الفكر حركة النفس فى المعقولات من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية وفيه بحث اذ لابد

فى الحركة من كون الشئ بحيث يعرض فيه فى كل ان فرد من المقولة التى فيها الحركة

لا يكون ذلك لغوا فى الان السابق ولا فى الان اللاحق واللانات التى يمكن فرضها

فى الزمان غير واقعة عندهم فكذا الافراد المفروض غير واقعة ومعلوم انه ليس فى صورة

الفكر الا علوم محصورة لاسيما فى الرجوع من المبادى الى المطالب فانه ليس هناك

الا العلم بالجنس والفصل مثلا اذا الصغرى والكبرى فلا يجوز يتصور كون النفس فى كل

ان متصفا بفرد من العلم لا يكون قبله ولا بعده لا يقال النفس اذا لاحظت الجنس والفصل

مثلا والتفت اليها فانما ينتقل منها الى الفصل مثلا بالتدريج فانه يضعف الثقافة

لتفات

الى الجنس تدريجا ويقوى الثقافة الى الفصل بالتدريج لانا نقول قد صرحوا بان الا

ضع

فعل من افعال النفس وقد صرحوا بانه لا حركة الا فى مقولة الكيف والكم والاين والو

في المثال المذكور وما يشبهه بالحقيقة هو امر معلوم الترتيب كما ذكرتم وان قيل في العرف

ان هذا سعى لاجل الماء مثلا لكن لو اعتبر في الفكر كون التادي على غاية بهذا التوجه

لزم ان يخرج مثل هذه الصورة عن الفكر مع انه لا سبيل الى ادراجه في شيء من اقسام

البديهي هذا خلف فلا بد ان يراد بما ذكر ان اريد بما ذكر في تعريف الفكر كون التادي

على غاية له بحسب العرف ليشمل مثل هذه الصورة وحينئذ يتم مثل ما ذكره

الدور توقف على ما يتوقف عليه آه بمرتبة متعلق بقوله يتوقف

ايضاء

والمراد من التوقف الاول ايضا التوقف بمرتبة لانه المتبادر عند الاطلاق فيكون المعنى

الدور هو توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب فيكون الدور

المصرح توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه بمرتبة الدور المضمر توقف الشيء بمراتب

لا يقال اذا توقف ا على ب و ب على ج و ج على ا فان المعتبر توقف ا على ب بمرتبة و توقف

ب على ا بمرتبتين يكون ذلك دورا مضمرا بناء على ان هذا التعريف لانه توقف الشيء

اعني ا بمرتبة على ما يتوقف عليه بمرتبتين اعني ب واما اذا اعتبر توقف ا على ج بمراتب

وتوقف ج على ا بمرتبة لم يدخل في تعريف الدور المضمر لانه توقف الشيء بمراتب على ما

يتوقف عليه بمرتبة فلا يكون تعريف الدور المضمر جامعا لانا نقول الشيء امر واحد نفسه

الا سلسلة واحدة من التوقف صدقه عليه باعتبار اخرانها توقف ا بمرتبة على

ما يتوقف عليه بمراتب وباعتبار اخرانها توقف ا بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة

فليس هذا

كليا وفي كاتب التصور في اكثر المواد ويرد عليه ما ذكره قوله على ان البيان قد يقال

البيانات في التصديقات ايضا يتم بدون ذلك لان اكتساب التصديق من التصور على تقدير جوازه

يتوقف على التصديق بالمناسبة بين ذلك التصور والتصديق المط ضرورة ان الاكتساب

مطلقا انما يكون من مبادي مناسبة فلابد له من العلم بالمناسبة المنتهي الحركة الاولى

وقصد الترتيب الاختياري لحصول المطلق اذ لو لم يعلم ان تلك المبادي مناسبة للمط

لا ينقطع الحركة الاولى عندها ولم يكن ترتيبها لاجل حصوله وفيه بحث لانا لا نسلم ان

انقطاع الحركة والترتيب يتوقف على التصديق بالمناسبة لجواز ان ينتهي الحركة الى معلومات

شك في انها مناسبة للمط ويكون مناسبة في الواقع فرتبها ط للامتحان فيحصل

المط كما ان فاقد الماء قد شك في وجود الماء في موضع فيسعى في ذلك الموضع ويحصل الماء

لا يقال لا يدخل هذا في تعريف الفكر لان هذا الترتيب ليس لاجل التادي الى المجهول لانه ما لم يعلم

ترتب غاية ما على فعل لا يكون تلك الفعل لاجل تلك الغاية بل يكون لامر اخر معلوم

الترتب عليه كالامتحان مثلا او استقراء المجهول لدفع اضطراب النفس

وتحصيل الطمانينة لكنه قد يؤدي الى امر اخر كالماء في المثال المذكور وليس

وذلك الامر كالماء ليس علة غائية لذلك الفعل وان كان فائدة له لانا نقول ما

ذكرتم من انه يعتبر في العلة الغائية كونها معلومة الترتب حتى اذا لا يتصور البعث

النفس بمجرد الشك لتساوي طرفيه فلا يترجح احدهما بالباعثية والعلة الغائية

اخر واما التصديق فانه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد وذلك كما سيتضح لك في موضعه في قليل
من الاشياء ومع ذلك فهو في اكثر الامر ناقص دون بل الموقع للتصور في اكثر الاشياء
معان مؤلفة اقول فيه بحث اما اولا فلان هذا الدليل منقوض بافادة المفرد التصور
اذ يجري فيه ما ذكره بعينه من انه ليس حكم وجود هذا المفرد وعدمه داخل في ايقاع
التصور اذ لو كان التصور يقع سواء كان المفرد موجودا او معدوما فليس لهما دخل
في ايقاع التصور لان موقع التصور علة التصور وليس يجوز كون الشيء علة لشيء
في حال عدمه ووجوده فلا يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته
او حال فلا يكون المفرد مؤديا الى التصور من غير اقتران معنى يكون اخر به مع انه
اعترف بالتصور كثيرا ما يقع بمعنى مفرد واما ثانيا فلانا نقول هذا المعنى بحسب وجوده
في الذهن يوقع التصديق وليس وجوده في الذهن امرا معلوما بالفعل منضما اليه
حتى لزم تركيبه كما ان المفرد الموقع للتصور بحسب وجوده في الذهن يفيد التصور
وليس وجوده في الذهن امرا معلوما بالفعل منضما اليه فلا يلزم التركيب الموقع للتصور
ولا ان يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه واعلم انه ليس غرض الشيخ
ههنا اقامة الدليل على امتناع اكتساب التصور من التصديق فان المفرد اخص
من التصور بل غرضه ايقاع انه لابد في كاسب التصديق من التاليف كليا وفي
كاسب التصور في اكثر بل غرضه الباب انه لا في كاسب التصديق من التاليف كليا

كليا

في البديهي عدم احتياج التصور وفي التالي عدم احتياجنا وهما وان كانا متلازمين لكنهما متغائران فان الاول عبارة عن توقف حصول التصور على نظر والثاني عبارة عن توقف تحصيلنا اياه عليه **قوله** قال بعض الافاضل في توجيه هذا التفسير حاصله انه اطلق تجهل واراد الفرد الكامل اعني المحوج الى النظر بناء على ادعاء ان غير المحوج ليس جهلا فلم يرد ان هذا القيد اعني المحوج مقدر ههنا او منوي لرد عليه ان المقدر يسع المذكور ولا يخفى ركاكته ولعله لاجل هذه الدقة الدقيقة قال فليتامل **قوله** فان تم تم الكلام والخلاف فيه نظر لان الدليل يتم على تقدير انتفاء اكتساب التصورات من التصديقات وبالعكس سواء كان ممتنعا او لا اذ على تقدير انتفائه يكون حصول التصورات او التصديقات بطريق الدور او التسلسل قطعا واعلم انه لم يقم برهان على امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس وان لم يطلع على ذلك الاكتساب قال الشيخ في الشفاء في اول فصل موضوع المنطق ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصور شيء فان ذلك المعنى ليس وجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصور فانه وان كان التصور يقع سواء فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى مدخل في ايقاع التصديق بوجه لان موقع التصور هو علة التصور وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه فلا يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته وفي حاله فلا يكون مؤديا الى التصور بغير شيء اذا قرنت بالمعنى وجودا او عدما فقد اضفت اليه معنى

الناقض كما لا يخفى بل عليه اثبات ان العلم الشخص يمكن حصوله بالنظر وبدونه ودون ذلك خرط القتاد ولو قيل النظري ما حصل بالفكر والبديهي ما حصل بدونه لم يتوجه السؤال

قوله فلا اشكال في تعريف البديهي والنظري من التصور اقول بل فيه ايض اشكال لان الامور التشبيهية التي لا تعقل الا بعد تعقل اطرافها كالنسبة الحكمية التي يلتبسونها قد يكون غير محتاج الى النظر واطرافها محتاجة اليه فان قلت يمكن التزام كون تلك الامور نظرية ولا يلزم منه التزام شيء من القواعد بخلاف التصديقات المذكورة فانه لو التزم نظريتها يلزم ان يكون التص مكتسبا من القول الشارح وهو خلاف قاعدتهم قلت يلزم من الاول ايض ان يكون النظري مكتسبا من غير حده ورسمه بل من احد اطرافه او رسمها وذلك ايض خلاف قاعدتهم **قوله** واذا جعل التصديق عبارة عن المجموع كما هو مذهب الامام قوي الاشكال قد يقال لا اشكال على مذهب الامام اذ التصورات كلها بديهية عنده وانت خبير بان غرض المحقق قدس سره انه اذا جعل التص عبارة عن المجموع كما هو مذهب الامام يقوى الاشكال على الامام فحاصل كلامه انه لو اخذ بما ذهب اليه الامام في تركب التص فقط قوي الاشكال على انه يمكن ان يقال يقوى الاشكال على الامام ايض لبطلان ما زعم من بداهة التصورات فاذا التزم فيما ذهب اليه قوي الاشكال عليه ايض **قوله** ليس عليه جميع التصورات بديهيا والا لما احتجنا اليه نظر فيه بحث لان معنى البديهي ما لا يحتاج الى نظر فيتحد المقدم والتالي والجواب ان المعتبر

في البديهي

بل يكون الجواب ان شرط الحكم وتصور المقارنة هف بل يكون الجواب ان شرط
الحكم هو ذات التصور المقارن له ووصف المقارنة خارج عنه لئلا يلزم الدور والنقص
على راى القدماء مركبا من التصورات المقارنة للحكم قال الش وهو الذي لا يتوقف حصوله
على نظر الخ فيه بحث لان جميع العلوم يحصل لصاحب القوة القدسية بلا نظر كما
صرح به واذا امكن حصوله بلا نظر لم يصدق عليه انه يتوقف على النظر فيلزم ان لا
يكون شيء من العلوم نظريا والجواب ان البداهة والنظرية يختلفان بحسب الاشخاص
بل بحسب اوقات شخص واحد وتلك العلوم وان لم يتوقف على النظر بالنسبة الى صاحب
القوة القدسية فيكون بديهية له يتوقف عليه بالنسبة فاقد تلك القوة فيكون نظرية
بالقياس اليه فان قلت ما من شخص الا ويمكن وجود القوة القدسية له فلا يتوقف
على النظر بالنسبة اليه لامكان حصوله بدونه قلت المقدمة ممنوعة ولئن سلم فذلك
العلم بالنسبة الى الفاقد بشرط الفقد متوقف على النظر فيكون نظرية بالنسبة
اليه وان كان بديهية بالقياس الى ذاته ويلزم من هذا ان يكون النظريات التي هي
في غاية الخفاء بديهية بالنظر الى ذات كل فرد من افراد الانسان والتفصي عن بعد ولا سهل
في الجواب ان يقال البداهة والكسبية صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض والعلم
الحاصل موقوف على النظر وهو مغاير للعلم الحاصل بدونه بالشخص فليس علم واحد
بالشخص يمكن حصوله تارة بالنظر واخرى بغيره لترد النقص ومجرد المنع لا يكفي

ح قولك الانسان من حيث هو والماهية لا بشرط شيء فانه ليس شيء منهما لغوا لافادته دفع
ذلك التوهم والجواب ان الذهن لا ينساق الا الى الانسان في مقام التقسيم الا ان المطلق فلا حاجة
في ذلك المقام الى دفع ذلك التوهم ولذلك لم يتعارف فيما بين القوم بيان الاطلاق
في ذكر الاقسام قوله انما يظهر في كلامهم قيل لا فرق بين الكلامين من حيث انه
احد المعنيين في كل منهما معلوم من اللفظ والاخر من الخارج بل كلام المصنف اظهر في
الاشتراك لان اطلاق التصور على المعنى الاخص اشهر والاولى ان يقال في وجه التنبيه
انه لا محمل للاشتراك في دفع تقسيم المصنف بل يتم دفعه بان اللازم عدم اعتبار التصور
فقط في التصور لا التصور مطلقا سواء كان لفظ التصور مشتركا او لا واخر كلام
المحشي مشعر بذلك حيث قال ووجه الاشتراك يندفع هذا الاعتراض اه قوله لان
الحكم لم يعرض له هذا مشعر بان معنى الحكم عدم عروضه وح يندفع السؤال عن اصله
اذ لا يتوهم المناقضة بين الحكم وعدم عروضه اه ولا يعدان متناقضين قطعا نعم
لو اريد بعدم الحكم سلب الحكم حتى يكون هو معنى التصور فقط هو التصور الذي
ليس بحكم لتوجه السؤال بناء على ان الحكم وسلبه مما يعدان متناقضين ظاهرا كما ذكره
المحشي في غير هذا الموضع ويكون الجواب ما ذكره ولعلم انه لو كان معنى عدم الحكم
عدم مقارنته مطلقا لم يتم الجواب الذي اورده قدس سره اذ يلزم ح ان يكون
مشروطا بتصور لا يقارنه والتصديق على راي الامام مركب من الحكم وتصور لا يقارنه هف

بل

مذهب الامام في تركيب التصديق لا بد ان يفعل كما فعله المصنّ من تقسيم الى التّصورين
وجعل التص عبارة عن مجموع القسم الثاني مع الحكم فالظاان المص تبع الامام في تركيب التص
وكون الحكم فعلا واما ما ادعاه المحشي من بطلان عدم كون التص قسما من العلم بل من
احد قسميه من امر اخر مقادنا لمالم عندهم بل هو صريح مذهبهم فظهر انطباق كلام المص
على مذهب الامام واما النقض بالتّصورات فيمكن دفعه بان مراده مجموع التّصورات
المعروضة للحكم ابتداء بواسطة مع الحكم او جميع التّصورات الحاصلة مع الحكم والحكم
او ان مراده بالقسم الثاني جميع التّصورات التي يصاحبها الحكم وبالمجموع مجموع القسم
الثّاني والحكم وهذا وان كان فيه تكلف لكنه لا يبعد كل البعد **قوله** قيل يتجه على كلام
المص الخ ظ عبارة المص ان التّصور فقط هو المقيد بعدم الحكم كيف لا وقد اعترف
بانه لو حمل على المعنى الاوّل لزم ان يكون فقط لغوا واذا اريد المقيد لم يتجه السّؤال المتجه
على تقسيم القوم اذ مراده على انه يلزم عدم اعتبار فقط في التص ولا يلزم ذلك على تقسيم
المصّ نعم يلزم عدم اعتبار التص فقط في التص مع انه ينبغي ان المعتبر فيه هو التّصور فقط
وهذا السؤال غير ما يتجه على عبارة القوم كما لا يخفى فانه لا يندفع بالجواب المذكور بل يرد على
الجواب المذكور فالاولى ان يحمل الجواب على دفع الاعتراض عن التّقسيم المشهور وحاصل
ان هذا الاعتراض لا يتجه على تقسيم المصّ ويتجه على تقسيم القوم **قوله** ولزوم ايضا ان يكون
لفظ فقط لغوا فيه مناقشة لانه يكون لبيان الاطلاق ودفع توهم ارادة فرد منه كما في

اذ لو كان منشاء وهمهم كون تلك الالفاظ بحسب معانيها الاصطلاحية متقدمة فالعلم والتصور ايضا كذلك مع انهم لم يتوهموا كونهما فعلا ومثل ذلك بعيد عن العقلا فضلا عن الفضلا ولو كان منشا الوهم كونها بحسب معانيها اللغوية دالة على ما هو مقولة الفعل فذلك ابعد اذ بناء الاحكام اللغوية مع الاغماض عن المعانى الاصطلاحية بعيد جدا عن العلماء والظاهر ان منشاء وهمهم انهم وجدوا فى التصديق امرا زائدا على التصور هو اطمينان النفس واذعانها فحسبوا ان ذلك الامر الزائد هو فعل صادر عن النفس حتى يكون التصور الساذج المتعلق بالنسبة خاليا عن هذا الفعل وهذا الفعل امرا زائدا منضما اليه والتحقيق انه ليس هناك الادراك مخصوص يستتبع اثارا مخصوصة مخصوصة مهية وليس للنفس هيهنا فعل بل قبول كيف والاثار المذكوره من جنس الانقياد والقبول ولا توجه الى فعل اصلا كما يشهد به الوجدان الصحيح **قوله** اما ان يكون ادراكا لان النسبة واقعة الخ الاولى ان يقال اما اذعانا لان النسبة الخ كما سبق التنبيه عليه **قوله** واذا اردت تقسيمه على مذهب الامام فقد يورد عليه ان الامام جعل الحكم فعلا فلا يصح هذا التقسيم على مذهبه ويجاب بان مراده انه على مذهب الامام فى تركب التصديق من الاربعة لا فى تمام مذهبه **قوله** وان كان عبارة عن المجموع المركب الخ لا يخفى ان من ذهب الى ان الحكم فعل لا يمكن تقسيم الى التصور والتصديق بل انما تقسيم العلم الى التصور المقارن للحكم والغير المقارن له ومن ذهب مع ذلك اى

مذهب

قال

امر آخر هو مورد للحكم دون صورة الجزم اذ ليس هناك تجويز الطرفين فلا يظهر
فيها الادراك المتوسط ظهورا تاما فوجد ما يق ليس بعد تصور الطرفين الا الادراك
البسيط بالحكم لان الحكم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها فيتوقف على ادراك
النسبة لان هذا التفسير يتوقف على ثبوت المغايرة ثم ان هذا تنبيه فلا يرد انه لا يلزم
من ثبوته في الصورتين ثبوته في الجميع واعلم ان اثبات هذا الادراك في التصديق من مخترعات
المتاخرين واما القدماء فليس عندهم بعد تصور الطرفين الا ادراك النسبة التامة
الخبرية على وجه الاذعان وفي صورة الشك لم يدرك تلك النسبة بهذا الوجه بل تصورت
فيها هو متصور في صورة الشك هو مما يدعى في التصور والفرق بين التصور و
التصديق بحسب النوع كما يشهد به الوجدان والتصور امر لا حجر فيه يتعلق بكل شيء
واما التصديق فلا يتعلق الا بالنسبة التامة الخبرية ومن هذا يعلم ان ما ذكره في تعريف
التصديق من انه ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها غير سديد والاولى ان يق هو الاذعان
بوقوع النسبة او لا وقوعها فتامل **قوله** توهموا ان الحكم فعل من افعال النفس الخ
لا انفعال فكيف يتصف بالبداهة والكسب والافعال لا يتصف بهما لان عدم اتصاف
الافعال بهما مطلقا ممنوع عندهم اذ لا مانع من ان يصطلح احد على ان بعض الافعال النفسانية
كسبي لكونه مسبوق بترتيب المعلومات متوقفا عليه وبعضها بديهي لعدم توقفه عليه
قوله بناء على ان الالفاظ التي يعبر بها عن الحكم الخ هذا البناء لا يخلو عن بعد اذ لو

بين الموضوع والمحمول ليس بمجرد التقدم والتاخر في الملاحظة بل بانه وضع وحكم بوجود
شيئا اخر اي اتحاده معه نعم لو كان الحكم في الحملية بالاتحاد بين الموضوع والمحمول من
من غير تعيين المتحد والمتحد معه لم يتصور الفرق بينهما الا بالتقدم والتاخر ولو كان
كذلك لم يكن بين القضية وعكسها فرق بحسب المعنى كما ان المنفصلة العنادية لما كان معناها
المعاندة بين الجزئين لم يعتبر لها عكس اذ لا فرق بينها وبين عكسها الا بحسب وضع
الطرفين وترتيبهما **قوله** وكذلك من الظن وقوع النسبة وتوهم عدم وقوعها ههنا
بحث وهو ان الغرض هو بيان مغايرة ادراك النسبة الحكمية للحكم المطلق بمعنى انه
ادراك زائد على الحكم الايجابي في الايجاب والسلبي في السلب وصورة الوهم لا يدل
عليه بل يدل على مغايرته لكل من الحكمين بخصوصه ولا يلزم منه مغايرته للحكم المطلق
وذلك امر ظاهر لا يذهب الوهم الى خلافه لظهور ان الايجاب يتخلف عن ادراك النسبة
في صورة السلب والسلب في صورة الايجاب فلا حاجة الى البيان على التنزل فلا وجه لتخصيص
بيانه بصورة الوهم وفيصل الكلام ان الغرض التنبيه على ان ههنا ادراكا اخر متوسطا
بين ادراك الطرفين والادراك المسمى بالحكم وذلك انما يظهر غاية الظهور في
صورة الشك والوهم لان النفس قد ادركت فيهما امرا مغايرا للطرفين ضرورة انه
بعد ادراك الطرفين ليس شاكا ولا متوهما ما لم يحصل له ذلك الادراك الثالث
وهي في هذا الحال يجوز كل من طرفي الحكم اما مع ترجيح او بدونه فيظهر ان ههنا ادراك

امرا اخر

٤٠٧

المخصّ

فضلا عن فاضل بل الحق ما يأتيك وهو بحق حقيق وحري بالتبيين اعلم ان التقسيم ضمّ

الى المشترك فالمقسم هو المشترك المضموم الى المختص والقسم هو المشترك المقيد بالمختص

المخصّ

وح تقول التقسيم يدل على الترادف اذ لو كانا متباينين او عام او اخص لتغاير فلم تكن المختص

مضموما الى العلم فيبقى العلم بلا اقسام والقسمان مقسم فان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد

بالتصور ههنا هو العلم وان كان مساويا له المراد فابتعبير باحد المتساويين عن الاخر

بعلاقة التلازم فلا يلزم الترادف لقيام هذا الاحتمال قلت ذلك في غاية البعد ولا يضر

بمقصودنا اذ ليس المراد انه يدل دلالة قطعية لا يتطرق اليها احتمال بل الظنيه على ما هو

شان دلالة الالفاظ فان التعريف ايض لا يدل دلالة قطعية **قوله** ولهذا التنبيه

فائدة ستظهر عن قريب في الجواب عن الاعتراض على التقسيم المشهور ومن العجايب ما قيل

من جواز استعمال اللفظ المشترك في التعريف بل ليس بعجيب **قوله** تا خر ادراك مفهوم

الكاتب اقول تحقيق ذلك يستدعي تمهيد مقدمة هي ان الحكم في القضية الحملية الموجبة

انما هو باتحاد الموضوع بالمحمول وهذا وان كان مستلزما لاتحاد المحمول بالموضوع

ايض لكنه مغاير له بحسب المفهوم فالموضوع هو ما حكم باتحاده بامر اخر وذلك هو

المحمول سواء قدّم او اخر ويرشدك الى ذلك ملاحظة قولك زيد قائم است وقائم است

زيد فان الموضوع في كلتا الصورتين هو زيد لانك حكمت فيهما باتحاد زيد بالقائم

ولو اردت ان تجعل القائم موضوعا قلت قائم زيد است وزيد است قائم فالفرق بين

واحد من العدول والتاخر وان حمل السؤال عن فائدة هذا الوضع المعين اعنى تقدم

تقسيم العلم وتوسيط تعريف المراد فى بين القسمين مع انه تعريف بعينه فكما لا فى

فى توسيط تعريف مرادفه فالتنبيه الاول جواب سؤال كان العلم معلوما بهذا التعريف

او بوجه اخر والتنبيه الثانى جواب على تقدير ان يكون معلوما بذلك التفسير ح يظهر

وجه او من غير تكلف فان قلت التنبيه حاصل لان على تقدير تاخير تعريف التصور عن

عن القسمين فلا مدخل فيه للتوسط قلت المناسب ان يبادر الى تفسير اللفظ المبهم

فى اول ما يذكر فافهم قوله قلت الحال على ما ذكرت قد يقال ليس الحال على ما ذكرت لان

تقسيم العلم الى التصور فقط وتصور معه حكم يدل على ان معنى التصور انه مشترك بين

القسمين فيدل على شمول النص واما المراد فكلا بل يحتمل المساواة والاعم بل الاخص

بحسب المفهوم مع المساواة فى الصدق وربما يجاب بانه لما قسم العلم الى التصور معه حكم

والى تصور ليس معه حكم وعلم ان تمام ماهية كل قسم انما امتاز عن تمام ماهية الاخر بالحكم

وعدمه علم منه ان تمام المشترك بينهما هو التصور ومعلوم ان العلم تمام المشترك

بينهما فيكونان مترادفين ضرورة امتناع اجتماع تمامى المشترك على معينين ولا يخفى

على من له ادنى مسكة ما يلوح عليه لان العلم بان تمام ماهية كل قسم انما امتاز عن الاخر

بالحكم وعدمه مم ولو سلم فالعلم بان التصور تمام المشترك بينهما مم لجواز ان كونه شيئا اخر

اخص منه ولو سلم فالعلم بان العلم تمام المشترك مم ولعمرى انه عجيب من اوسط الطلاب

فضلا عن فاضل

106

الشروع او يقال ان تحصيل العلم يتوقف على تصوره او على تصور اجزائه واحدا بعد واحد
وكذا على التصديق بغايته او بغايات اجزائه كذلك فاختيارهم ذكر رسم العلم وغايته
لانه الذي يمكن ان يذكر لتعذر تفصيل المسائل وغاياتها مع تادي الواجب بذلك
قوله واما الاعتقاد بما هو فائدته الخ ظاهر السياق يدل على ان الاخيرين لا دخل
لهما في البصيرة بل فائدتهما امر اخر وقد صرح في حاشية المطالع بخلافه ويمكن التوفيق
بحمل كلامه هنا على التفنن وبيان جهة افادة البصيرة في الاخرين لخفائها قوله عما يعن
عينا اما عرفا او في نظره كما مر في قوله لكان طلبا عبثا قوله وليزداد الخ يمكن جعل فائدة
اخرى وجعله اشارة الى التحرز عن العبث في نظره لانه ملزومه والاول انسب بالعبارة
قوله بجوازان يكون رسمه بشيء اخر دون غايته لا يخفى ان الغرض وجه تقديمه على هذا
الرسم الخاص فلا يناسبه ذلك ويمكن توجيهه بان مقصوده ان بيان الحاجة متعين
ابتداء ومستلزم للرسم والرسم ليس بمتعين ابتداء وكذلك لا يستلزم فتقديمه
الاول اولى لكونه بمنزلة الاصل المتعين للرسم والمحصل فافهم ذلك قوله قلت الفائدة في
التنبيه الخ ان حمل السؤال على شيئين فائدة تاخر التعريف عن التقسيم وفائدة العدول
الى تعريف المرادف مع ان تعريفه بالحقيقة تعريفه فالتنبيه الاول جواب للاول والثاني
للثاني او على مجموعهما لم يتم الجواب فلو ابدل الواو في قوله والتنبيه لكان اظهر في المقصود غير
محتاج الى التوجيه مثل الحمل على منع الخلو دون الجمع او جعل قوله ذلك اشارة الى كل

فى نفس الامر اذ لو لم يعلم الغاية فاما ان لا يعلم اصلا فيمتنع الشروع واما ان يعلم
غاية اخرى غير مترتبة فى نفس الامر فان كانت المرتبة فى نفس الامر فيها ومة مشتقة
ففيه كان سعيه عبثا فى نظره وان لم يكن عبثا عرفا وعقلا والا لكان سعيه عرفا وعلى
التقدير الثلث لا يتحقق الشروع على البصيرة فلا بد من العلم بالغاية المترتبة فى الواقع
لئلا يمتنع الشروع فيه ولا يكون السعى عبثا لا فى نظره ولا عرفا وانما لم يتعرض الشارح للشق
الاول لظهور بطلانه وكذا لم يتعرض المحشى للعبث الحقيقى اعنى الغاية المشوقة الغير
الفكرية مع انه على تقدير العلم بالغاية الغير المرتبة ربما لا يكون له غاية فكرية لان الكلام
فى العلم وليس فى حبسه ذلك قوله واعلم ان الواجب على الشارع الخ هذا انما يتم اذا
جعل الشروع فى العلم الشروع فى الجزء مطلقا شروعا فى الكل لو رد انه قد يتصور
مسئلة مسئلة ويحصلها من دون تصور العلم والتص بغايته كما سبق وح يكون
شارعا فى العلم بلا تصوره والتصديق بغائيته واذا اعتبر هذا القيد اندفع الايراد
لكن يبقى انه يلزم ح ان يمكن تحصيل العلم بدون الشروع فيه والحاصل انه لو لم يعتبر
هذا القيد لم يتم قوله ان الواجب على الشارع فى العلم تصوره والتصديق بغايته وان
اعتبر لم يتوقف التحصيل على الشروع على الوجهين لا يتم الاحتياج فى تحصيل العلم الى
تصوره والتص بغايته الا ان يق ليس المدعى ههنا الا توقف الشروع فى العلم عليهما
والمدعى توقف التحصيل فيندفع الايراد ويؤيده انهم يعبرون عن المقدمة ههنا بمقدمة

الشروع

التقادير صح

قال

وذو الغاية مط لاجله ومتوجه اليه ثانيا فجوازه فيها يستلزم جوازه فيه بالاولى

والثانى باطل لقيام الدلالة ولانهم صرحوا فى مباحث النفس الفلكية مجملا وحيث

اثبتا الفلك نفسا منطبقة لانا نقول اما جدلا فالملازمة ممنوعة وقوله بطريق

الاولى كلام خطابى لا يجرى اذ البرهان قام على عدم الاكتفاء فى المط بالتبع دون المط

بالذات واما تحقيقا فهو ان العلم بانحصاره فى فرد ان كان بانحصاره فى هذا المفهوم

اعنى فردا ما لا بعينه فهو ايض كلى والعلم به على هذا الوجه لا يخصص فردا بعينه

وان كان بانحصاره فى ذلك الفرد بعينه ففيه العلم بذلك الفرد بعينه وهو المط

فتامل قوله ولا بد ان يكون تلك الفائدة معتدا بها ذكره بما تقول هذه المقدمة مستند

فى المقص وهو وجه توقف الشروع على ما هو الغرض من العلم اعنى الغاية المترتبة عليه

فى نفس الامر يكفيه ما ذكره اخرا من قوله ولا بد ان يكون تلك الفائدة الخ ودفعه

انه يؤكد التوقف اذ لما وجب كونها مقاومة للمشقة المزاولة فى التحصيل فلا بد

ان يعلم اولا ليعلم حالها فى المقاومة والاظهر ان يقال الغرض توقف الشروع على بيان

الحاجة وهو لا يتم الا بها اذ توقف الشروع على الغاية المترتبة لا يقتضى توقفه على العلم

باحتياج الناس اليه فى تلك الغاية بل يكفيه التصور بترتبها بل انما لتوقف على بيان الحاجة

لوجوب العلم بالغاية المعتد بها لان الاعتداد انما يعلم من بيان الحاجة فافهم محصل

الكلام ان الشروع فى العلم على البصيرة يتوقف على العلم بالغاية المترتبة عليه فى

الفائدة المعلومة فكذا غيره فانبعاث الشوق اليه ترجيح بلا مرجح وبالجملة لا يمكن التوجيه الشوقي الى شيء بخصوصه ما لم يعتقد فيه فائدة مختصة به والا لزم الترجيح بلا مرجح
قال المحقق في شرح الاشارات ان القوة المدركة التي هي المبدأ الاول للافعال الاختيارية هي الخيال والوهم في الحيوان والعقل بتوسطهما في الانسان ويتراءى من ذلك الاعتبار تصور الغاية على الوجه الجزئي اذ لا شك ان مدرك الخيال و الوهم والمدرك بتوسطهما انما يكون جزئيا لكن البرهان كما ذكرنا انما يدل على وجوب العلم بالغاية على وجه الاختصاص بذلك العلم والظاهر لابد من تعيين الفائدة ولا يكفي العلم بان له فائدة ما يختص به لان اصل الفائدة مشترك بين سائر الافعال والاختصاص به ليس امرا شوقيا ينبعث النفس لاجله اليه دون غيره ولو فرض كونه مشوقا فذلك غاية معينة واما كون تصور الغاية على الوجه الجزئي فلا اذ ربما اعتقد الانسان ان حركة شخصية منه يتضمن مصلحة كلية لا يتحصل الا بها مثلا اعتقد ان الحركة الشخصية الى موضع كذا يتضمن ملاقاة زيد مثلا فتصور الملاقاة على الوجه الكلي واعتقد مع ذلك ايضا من تلك الحركة الشخصية وامتناع صدور الحركة عنه ليس ضروريا ولم يبرهن بل الظاهر الامكان لايق لو كفى العلم بالغاية على الوجه الكلي مع اعتقاد الاختصاص لكفى العلم بذي الغاية ايضا على الوجه الكلي مع اعتقادي الانحصاره في الخارج في فرد ضرورة ان الغاية هي المط بالذات المتوجه اليه اولا

ودوا الغاية

فلا احتياج للمتعلم الى معرفته بالوجه لانها انما هي ليمكن طلب مبادية المناسبة
له وليس عليه طلب المبادي في التعلم **قوله** والاولى ان يق الخ فان قلت مثل
الترديد الاتي في الوجه السابق ياتي بعينها ههنا ايض بان يق الشروع بالبصيرة يتوقف
على معرفته بتلك الرسم او برسم ما والاول ممنوع والثاني مسلم ولا يتم التقريب
يعني ما ذكر هناك والجواب كالجواب فما وجه الاولوية قلت انه اذا ثبت الا
الاحتياج الى نوع ما هو المذكور اعني الرسم بخلاف الوجه السابق حيث لا يثبت
الاحتياج الا الى جنسه اعني المعرفة بوجه ما فافهم **قوله** فلا بد ان يعلم اولا ان لذلك
ان لذلك العلم فائدة ما لا خفاء في انه لا بد في الفعل الاختياري من تصوره على
الجزئي فان نسبة الكلي الى سائر جزئياته سواء فلا يتخصص به واحد منها ولكن
هل يشترط العلم بالغاية على وجه الخصوص او يكفي العلم بان له غاية ما ظهر هذه
العبارة مطابقة لحاشية المطالع الكفاية ولكنه قال ههنا بقيد ذلك او ان يعتقد
ان لذلك العلم فائدة مخصوصة يترتب عليه وهو التحقيق لان اشتراط تصور الفعل
على الوجه الجزئي انما هو لينبعث منه الشوق اليه اذ مع تصوره على الوجه الكلي
لا ينبعث الشوق الى فرد منه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وكذا مع العلم
بترتب فائدة ما على الوجه الكلي لا يترجح شيء مما يؤدي الى فائدة ما على ما سواه
وان تصور ذلك الشيء على الوجه الجزئي لانه كما ان ذلك الشيء يؤدي الى تلك

مساق الجواب كل تأو كيف وعلى هذا يلغو كون ذكر اجزاء العلوم استطراديا بل
مناط الجواب هو انه ليس الغرض حصر الابواب المخمسة وانحصار المذكور اذ بذلك
يندفع التدافع فافهم **قوله** والمراد بالمقدمة هٰهنا لايقال علم ذلك من قوله لان ما
يجب ان يعلم في المنطق اما ان يتوقف الشروع فيه عليه اولا والاول المقدمة لانا
نقول ما علم هناك ليس الا حمل المقدمة عليه ولم يعلم المقصود من لفظ المقدمة كما في
بقية الاقسام **قوله** جعلت جزء قياس او حجة قيل انه قد اختلف عباراتهم في تفسيره
بالمعنى الاول فتارة فسروه بالاعم اعني قضية جعلت جزء حجة وتارة بالاخص
فلذلك ردد بينهما وهو الظاهر من كلامه وح لا حاجة الى ان يخصص القياس بما
يفيد الظن والحجة بما يفيد اليقين او يجعل قوله او حجة اشارة الى معنى آخر
كيف وقد صرح في حاشية المطالع انها يطلق على معنيين وعدهما كما ذكره هٰهنا
او يجعل المعنى الاول اعم من هذا الاعم والاخص حتى يكون اطلاقه بالمعنى الاول
على قضية جعلت جزء الحجة من قبيل اطلاق العام على الخاص فان جميعها تكلفات
مستغنية **قوله** اختار المص التصور برسمه لا نسلم امره ما هو الواجب
قيل عليه لا بد في التصور برسمه من ان يكون متصورا بوجه مخصص حتى يمكن
تحصيله بالرسم وذلك الوجه السابق على الرسم كاف فهو مستغن عنه واقول
الاكتساب بالتعلم ليس فيه الحركة الاولى اذ حصول المبادي هناك بالقاء المعلم

فلا احتياج

103

فاندفع ما يتوهم من انه ان اريد انها ليست مقصودة بالذات في المنطق فممنوع لانها
من مسائله ومسائل الفن كلها مقصودة بالذات فيه وان اريد انها غير مقصودة
بالذات في النفس الامر بل بواسطة توقف القياس عليها فمسلم ولكن لا نسلم ان
القياس مقصود بالذات بهذا المعنى لان المقصود في نفس الامر هو السايح
وقد يكتفى في جوابه بمنع ان مسائل الفن كلها مقصودة بالذات بل بعضها مقصودة
بالتبع لتوقف بعض المسائل وهو مع فساد صورته حيث قابل المنع بالمنع غير
تام اذ لا يلزم من توقف بعض المسائل عليه عدم كونه مقصودا فيه بالذات وقد
علمت التفصيل ثم انه لم يعتبر هذا التقسيم في التصورات مع جزئياته لقلة مباحث كل من
القسمين فيها **قوله** اورد عليه ان الخاتمة الخ حاصل السؤال ان الخاتمة مشتملة
على مواد الاقيسة واجزاء العلوم كما اعترفت به والمذكور في وجه الحصر انما يدل على
اشتمالها على المواد فقط فلا يتم التقريب اذ لم يعلم منه وجه ايراد اجزاء العلوم وحاصل
الجواب ان الغرض من وجه الحصر وجه مناسبة لما هو مقصود بالذكر لا ما يذكر
استطرادا وذكر اجزاء العلوم استطرادي فحر وجها لانه بوجه الحصر هذا ظاهر كلا
ودبما يوجه السؤال بالدافع لمنطوق الاول ومفهوم الثاني والجواب بان المقصود
حصر ما يجب ان يعلم في المنطق في الابواب الخمسة لا حصر الابواب الخمسة فيما يجب ان
يعلم في المنطق فاشتمال الخاتمة على ما ذكر شيء لا يضرنا ولا يخل بغرضنا ولا يخفى ان

قوله بالدافع اه اقول لان المنطوق حصر الخاتمة في مواد الاقيسة واجزاء العلوم كما ذكره وانما المفهوم حصرها في مواد الاقيسة فقط فتدفعانه

المسئلة

للمنع مجال وايضا المتبادر من قولك علمت هذه المسئلة من العلم الفلاني او هذه

بعلم من ذلك العلم انها من مسائل ذلك العلم لا انه فيما بين مسائله الا ترى انك

لو قلت يعلم في علم المنطق ان الواو العاطفة قد يكون بمعنى او الفاصلة او غيرها من

مسائل علم اخر يذكر فيما بين مسائله استطرادا الوصف نفسك بما تكره فمنشاء

السؤال في الحقيقة لفظ في ويؤيده ان في كثير من النسخ هكذا الان ما هو خارج

لا يعلم فيه بلا تقييد بالوجوب والتقييد على ما في البعض الاخر لمناسبة المقام ولان

له مدخلا في تاكد ذلك السؤال وعند هذا فقد انعكس الامر فان الحمل على الاستحساني

بلا تقدير المضاف فاسد ومعه لغو فافهم وقد يجاب عن اصل السؤال بالاستخدام

في قوله فيه وهو يحوم حول توجيه المحشي ووجوه اخر تركناها لاهلها ويمكن ان يجاب

بان قوله في المنطق متعلق بيجب وخلاصة المعنى هما ما يكون العلم بهما من واجبات

المنطق وذلك لا يقتضي كونها جزءا منه اذ يصح ان يقال يجب في الصلوة الوضوء فان

خلاصته يتعلق به تعلقا يشبه تعلق الظرف بالمظروف فتدبر **قال** الشارح او عن

المركبات الغير المقصودة بالذات الملخص ان المراد بالمقصود بالذات ما يكون معرفة احواله

والنظر فيه مقصودا اوليا في الفن وذلك بان يترتب عليه غاية الفن بلا واسطة

وهو ههنا القول الشارح والحجة لان معرفة حالهما هو الوصول الى غاية المنطق

اعني العصمة ولتوقفهما على المفردات والقضايا صار النظر فيهما مقصودا بالتبع

فائدة

يتوقف على نفسه بواسطة توقفه على حصولها الموقوف على الشروع فيها دم وانما لم

يصح ههنا بالدور لان مناط فساده توقف الشيء على نفسه تحقق توقف الشيء على

ما يتوقف عليه لان امتناع موقوف فهو يتوقف على ما يتوقف عليها اعني انفسه على نفسه صح

فوضع توقف الشيء على نفسه يستلزم توقف الشيء على ما يتوقف عليه وهو الدور اذ

لا يعتبر في الدور ان يكون الموقوف عليه غير الموقوف بل هو اعم فافهم فانه فيه دقة ما **قوله**

والجواب ان في الكلام مضافا محذوفا فيقال الوجوب ههنا استحساني سواء قدر

الكتب اولاه اذ يجوز ان يعلم من خارج لا من كتب المنطق واذا حمل الوجوب على ذلك فلا

حاجة الى التقدير لان مقدمة العلم وان كانت خارجة عنه يستحسن ان يعلم فيه

فتقدير الكتب من غير ان يحمل الوجوب على الاستحساني فاسد ومعه لغو وهذا مما تلقاه

المحصلون بالقبول ونحن نقول لا يخفى عليك ان المفهوم عرفا من قولك يجب ان يعلم

من كتابك تلك المسئلة انه يجب اشتمال كتابك على تلك المسئلة وكونه بحيث يعلم

منه تلك لا انه يجب على الاشخاص او يستحسن لهم ان يعلموها من كتابك لا من غيره

فلا حاجة مع تقدير الكتب الى جعل الوجوب استحسانيا ولو حمل على الاستحساني

فلا يلغو التقدير لان الخارج عن الشيء كما لا يجب ان يعلم فيه لا يستحسن ان يعلم فيه اذ

ليس معنى كونه معلوما فيه انه معلوم فيما بين مسائله والا فالخارج عن العلم لعله قد

يجب ان يعلم فيه بهذا المعنى بان يكون متوقفا على بعض مسائله مبين البعض اخر وان كان

القضايا من المجلد فاعرفه قوله وايضا اذا كانت المقدمة جزء الخ فيه بحث اذ لا نسلم

ان الشروع في جزء من اجزاء الشيء كيف ما كان شروع في ذلك الشيء بل الشروع

في الشيء هو الشروع في جزء من اجزائه بقصد تحصيل ذلك الشيء الا ترى ان من خرج

من داره بقصد السوق مثلا لا يقال انه شارع في سفر المشرق والمغرب مثلا

ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشروع في العلم بهذا المعنى يتوقف على الشروع في

المقدمة لجواز ان يتصور جزء منه ويصدق بغايته فيحصل وهكذا في كل جزء حتى

يحصل العلم كله بدون تصور العلم والتصديق بغايته والحاصل انه لا شك في امكان

تحصيل مسئلة مسئلتين من العلم الى ان يتم بدون تصور ذلك العلم وغايته فان تحقق

في مثل هذه الصورة الشروع في العلم بطل قولهم الشروع في العلم يتوقف على تصور العلم

والتصديق بغايته وان لم يتحقق بناء على اعتبار القيد في الشروع في العلم بطل كلية المقدمة

القائلة بان الشروع في المقدمة او تصور العلم شروع في المنطق وعلى التقديرين لا يثبت الدور

على فرض كون المقدمة جزءا منه بل هذه الصورة تقدح في الحاجة الى تصور العلم وغايته

في تحصيله كما سنفصله قوله فيكون موقوفا على الشروع في المقدمة قطعا وفي حاشية

المطالع انه يلزم الدور هو الوجه لان الشروع في العلم يتوقف على حصول المقدمة

وحصولها موقوف على الشروع فيها لانها ذو اجزاء مترتبة في الحصول وحصول ذي

الاجزاء كذلك يتوقف على التلبس بجزء من اجزائه اعني الشروع فيه فالشروع في المقدمة

يتوقف على نفسه

فان قيل كيف يتوجه جواب الاول على الوجه الاول والقائل به يطلب الاجمال اولا والتفصيل ثانيا وعلى هذا يكون التفصيل على الاجمال قلت ادعاء العينية مردود بان التفصيل لم يكن بالنسبة الى هذا القائل على الاجمال كما قيل فليتامل المعروف وعلى الثاني بادعاء انه لبيان الحال وعدم حمل الاغطاء بوجه فتدبر صح

الشيء بنا في سبق نسبة اليه والثاني ههنا متحقق قطعا بشهادة توافق النسخ فلابد
من انتفاء الاول وقد اشار اليه اشارة ظاهرة حيث قال هكذا وجد في كثير من النسخ
ثم قال يدل على ذلك قوله فيما بعد واما المقالات فثلث وسوق وجود الثاني مساق
الامر المقرر المتفق عليه فظهر منه ان الاول لا يوجد في كثير من النسخ والثاني في جميعها
ومن المتاخرين من اجاب بان الاول لبيان الحال فان للمقام مقام والاعادة في الثاني
لبعد العهد وايده باعادة صاحب المفتاح عنوان اقسام كتابه حيث قال القسم الاول
في علمي المعاني والبيان بعد ما ذكرها في مطلع كتابه ولا يخفى انه ليس ههنا بعد
عهد يخلاف ما في المفتاح ومنهم من اجاب بان المجموع ليس هو ثلث فقط بل هو ثلث
المقيد بقوله اولها في المفردات ولا خفاء في كونه تعسفا وانه لا يتوجه على الوجه
الوجيه اذ الاخبار بالثلث المقيد يتضمن الاخبار بالثلث فهو بالحقيقة لا يدفع الو
وانه يقع طول الفصل بين اجزاء الخبر لتخلل مباحث بلغة وبنى عليه فافهم ثم
ان الحق ما افاده المدقق قدس سره وانه لا حاجة لكلامه الى التوجيه بل هو نفسه كفى مؤنة
بتحقيقه ليشاهد عليه ما قيل العلم نقطة كثرها الجاهلون قال والدليل على ذلك
انه اي لما وقع في مقابلة القضايا فلابد من ان يحمل على معنى يقابلها اما بخصوصها
او بامر اعم منه ولما لم يكن في المعاني المفردة ما يقابل القضية بخصوصها فليحمل على
ما يقابل الاعم الاقرب اليها اعني الجملة لا ما يقابل المركب مطلقا فانه ابعد بالنسبة الى

لتوجيه انه لا جواب على الوجه الاول لثبوت التفصيل بعد الاجمال في شيء واحد وهو العدد بحسب الطرف والتقييد في الاول والثاني وعلى الثاني في عدم حمل الاغطاء بوجه ولا تكرار زائد لان اعادة الثلث بعينها بعد ذكره وافية والاعلمية لاتهام وانما لم يتوجه على ما وجه به المحقق قدس سره الزائف اذ لا حاصل على الاعادة في الاول وهو اتفاق النسخ في الثاني واحتمله في الاول بحاله فلابد في الزيادة فليتصور بحسن النظر صح

الضمير الى الوساله وان التذكير في عبارة المتن بتاويل وليس كذلك اذ المراد بالوساله فيما مضى

هو اللفظ فلا يمكن رجوع الضمير اليه اذ المرهب ليس هو لفظ الوساله بل الظاهر هو التذكير

لعوده الى الكتاب فالشارح قرر حاصل المعنى ولهذا غير الاسلوب المتن فافهم

قال المحشى قوله هكذا وجد عبارة المتن والناظرون فيه يفترقون الى المو جرف

ولكل منها اقوال في الاولين من وجهه بان التكرار يقتضي الحكم بزيادة واحد

منهما وتعيين الاول لان الانسب التفصيل بعد الاجمال فالمناسب ان يجمل في

الاول ولا يعين عدد المقالات ليفصل فيما بعد وهو فاسد لانه لو حكم بزيادة

الثاني ايضا كان تفصيلا بعد الاجمال اذ لم يعين اولا المقصد بل اجمل ثم فصل

وليس كذلك ان تزعم ان المناسب ان تمحض الاجمال في الاول من جميع الوجوه حتى

من حيث العدد اذ لاريب في شيوع تعيين العدد اولا والى حسنه ومنهم من وجهه

بان الحكم بزيادة الاول حمل خطاء واحد على الناسخ وهو زيادة لفظ ثلث والحكم بزيادة

الثاني حمل خطائين الزيادة ودخل الفاء وهو واه لان في الاول ايضا دخل

الواو ولان وقوع الخطاء في الاول اقرب من الثاني لان زيادة اللفظ بين كلمتين

مفاصلتين في الكتابة سهوا اقرب وقوعا من زيادة لفظ بين كلمتين متصلتين بحسب

الكتابة وهذا من فوائد بعض اعياننا والوجه الوجيه الظاهر من عبارة المحشى بل الكلفة

اختلاف النسخ في الاول وتوافقها في الثاني وتحريره ان الاخبار بالشيء عن

الخ

قوله ورتبته نيته تطولا ونه يلزم ان يكون المرتبة والمرتب عليه واحدا وجوابه انه يجوز ذلك باعتبار ما صدق
محشي

قوله ورتبته ذكر صيغة الماضي وان لم يكن الترتيب محققا بعد تفاؤلا او لكونه محقق الوجود في الاستقبال بناء على اعتقاده بكونه قادرا والاثبت بجميعه
محشي

100

من فيضه الاقدس مددى ويشتد بحسن تاييداته عضدى حتى احصيت فيما ارميه

من سهام النظر هدف الصواب واطبق المفصل فيما تصديته بصادم فصل

الخطاب وليعلم الناظر فيه انى لا ابالغ فى الجزئيات العرفيه اذ هى مع عدم تناهيها فى الغلب

لا ياتى صاحبها بطائل بل اصرف عنان العناية الى تحقيق مسائل هى امهات المطالب

الجلائل واقصى فى تدقيقه خصوصيات الكتاب على ما هو اسلم عن التكلف بحسب

مرائى واشبع الكلام فى تحقيق مقاصد الفن فهو عرضى ومرمائى وعشائمه

ذووه الفطرة السليمة والفطنة القويمة الذين سلمت ابصار بصائرهم عن غشاوة

الامتراء وصحت طبايعهم وصحبت طلايعهم عن افات الجدل والمراء وقليل ما هم فان

فان اكثرهم جاهلون او متجاهلون والله يحق الحق بكلماته ولو كره المبطلون

قال المص ونبتدر على مقدمة الخ الترتيب فى اللغة جعل كل شئ فى مرتبته وهو بحسب

اللفظ لا يقتضى ان يتعدى بعلى فاما ان يكون بتضمين الاشتمال او الحمل واما ان يراد به

على هذا الاسلوب الخاص وح فاما ان يؤ بتضمين البناء فان البناء يتعدى بعلى

بناء على اسلوبه يقال بنى الدار على طبقتين او يقال الترتيب يتعدى بعلى بناء

على ان معنى ترتيب الكل جعل اجزائه مرتبة بحيث يقع كل واحد فى مرتبته وهذا

يتصور على انحاء مختلفة فيتعدى بعلى الى النحو المعين الواقع هو عليه فتامل فيه قال

الشارح الرسالة مرتبة قد يتوهم منه انه اشار الى ان الظ ان يقول رتبتها لرجوع

التفصيل اخو من القول به

انما يقتضى ... [illegible]

اعلم ان اللفظ ... [illegible]

قال

الى منه الى القول به

هذه حاشية الجليلة الحاوية على حاشية الشريفة الشريفية على شرح الرسالة الشمسية

بسم الله الرحمن الرحيم

جلّ من ظهرت على حواشي الاكوان اسرار قدرته الشاملة وعزّ من بهرت عن غواشي الاعوان آثار حكمته الكاملة كلّ المنطق عن احصاء كماله ووقف الوهم دون سرادقات جلاله يا نور النّور واخفيا من فرط الظهور انت نور كل شيء يا ديك ظهور كل ظل وفيء افض علينا انوار معرفتك وخلّصنا عن ظلمات الهوى بشروق سنا محبتك وصل على الكاملين من اولى قربانك وخصّص نبينا محمدا والِه بافضل صلواتك **اما بعد** فيقول الفقير الى عفو ربه الحقيقى محمد بن اسعد الدوانى الصديقى كثيرا ما السح على اخوانى وطالما اقترح منى خلّانى ان اجمع لهم ما كنت القى اليهم فى مباحثة شرح الشمسية وحواشيه من الزوا وانظم لهم فى عقد التدوين ما كنت اناولهم من نفايس الفوائد وكنت اتخلّف عنه لما انا فيه من تفرق البال وتشتت الاحوال وانّ الزمان قد بلغ فى خفض الافاضل يداه ووصل فى دفع الاراذل منتهاه مع ما انتشر من غياهب الفتن فى الافاق ولاسيما بلاد فارس وعراق خصوصا منها مواطن هى مسقط راسى ومشتغل تبر اسى الى ان لم يبق لفرط اقراحهم فى كنانة الاعتذار منزع وسدّ وفود الحاحهم دون طوارق الامتناع كل مصيع فشرعت فيه واثقا بالله سبحانه ان يديم

الاعيان

نا وليه فتناوله اخذه

منزع بالكسر النشاسى بالكسر المصباح السهم الذى ينتزع به

يديم لطفه المعهود ... من فيضه

باعتبار المواد بالمعنى الثالث خاصة اعم منها باعتبار المفهوم ايض فتامل واعلم ان
التنافي الطرفين في الصدق بعينه بمعنى امتناع اجتماعهما في الوجود اذ لا معنى
الوجود القضية الا ثبوتها في نفس الامر صدقها وهذا لا ينافي اجتماع محمول الطرفين
في الوجود كما في قولنا اما ان يكون الشيء واحدا وهذا الشيء بعينه او كثيرا فان
الواحد والكثير مما يجتمعان في الوجود ولكن قولنا هذا الشيء واحد وهذا الشيء
بعينه كثير مما لا يجتمعان في الثبوت اي في الصدق اصلا فان قلت هست
ان الحقيقة لا تتركب الا من جزئين انه يجب ان يوجد فيهما مع الشيء نقيضه
او مساويه لنقيضه ليتحقق بينهما التنافي في الصدق والكذب والشيء لا يكون له
الا نقيض واحد ولانها لو تركب من ثلاثة اجزاء يصدق الاول وكذب الثاني
مثلا فالثالث ان يكن صادقا لم يعاند الاول وان كان كاذبا لم يكون معاندا
الثاني لكن قد جوزوا تركيب الحقيقية من اكثر من جزئين فكيف اعتبر في تعريفهما
الجزان قلت لا باس بذلك لانه اذا تحقق الجزان فاعتبر في التعريف الاول الذي
لابد منه بحال والحق انا اذا اعتبرنا الظ فالحقيقية ايض قد تركب من اكثر من جزئين
فقولنا اللفظ المفرد اما او كلمة اسم او اداة والشكل اما اول وثاني او ثالث
او رابع والكل اما نوع او جنس او فصل او خاصة او عرض عام الى غير ذلك من
التقسيمات التي يمتنع فيها اجتماع جميع الاجزاء على الصدق والكذب وان رجعنا

الى التحقيق فالمنفصلة

هذا العدد زوج وهذا العدد فرد بما لا يصدقان معا ولا يكذبان معا

ومانعة الجمع هي التي حكم فيها بالتنافي في الجزئين في الصدق فقط اي من غير

ان يتنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب كقولنا اما ان هذا الشيء

حجر او شجر او مانعة الخلو هي التي حكم فيها بتنافي الجزئين في الكذب فقط

اي من غير تنافي الصدق كقولنا زيد اما ان يكون في البحر او لا يغرق

فكل من مانعة الخلو يكون مباينا للحقيقية وقد يطلقان على ما هو اعم من

الحقيقية فيراد بمانعة الجمع ما حكم فيها بالتنافي في الصدق مطلقا وبمانعة الخلو

ما حكم فيها بالتنافي في الكذب مطلقا فهذا يحتمل معنيين احدهما ان يحكم

في مانعة الجمع بالتنافي في الصدق ولا يحكم بالنسبة في جانب الكذب بشيء من

التنافي ويحكم في مانعة الخلو بالتنافي في الكذب ولا يحكم البتة في جانب الصدق

بشيء من التنافي وعدمه وليس ببعيد ان يكون هذا مراد المص فيكون

قوله فقط اشارة الى عدم الحكم جانب الاخر لا الى الحكم بالعدم والاخر ان يحكم

في مانعة الجمع بالتنافي في الصدق سواء حكم في جانب الكذب بالتنافي او بعدمه

او لم يحكم بشيء منها ويحكم في مانعة الخلو بالتنافي في الكذب سواء الحكم في جانب

الصدق او بعدمه او لم يحكم بشيء منهما فمانعة الجمع بالمعنى الاول مشروطة بالحكم

بالتنافي في الكذب وبالمعنى الثالث مجردة عن هذين الامرين فكل منهما اعم من الحقيقية

في مادة واحدة بخلاف الثاني والتحقيق ان المعتبر في الوجود امر ممكن ولابد
له من علة يقتضيه الا ان الحظ المقدم فان اطلعوا على امر يقتضي صدق
التالي على تقدير صدقه فاعتبروا ذلك الامر وسموا المتصلة لزومية والا فا تفاقية
فالاتفاقية على هذا لا امر في صدق طرفيها وسمي اتفاقية خاصة كقولنا كلما
كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق وقد يقال على حكم فيها بصدق التالي
على تقدير صدق المقدم لا على العلاقة بينهما وسمي اتفاقية عامة لكونها
اعم من الاول اذ ممكن فيها صدق التالي كقولنا الخلاء موجود فالانسان
لكن يجب ان يصدق التالي على تقدير صدق المقدم حتى لو كان التالي الصادق
منافيا للمقدم كقولنا ان لم يكن الانسان فهو ناهق لم يصدق اتفاقية
والتعريف الشامل للصادق والكاذب ان اللزومية هي التي حكم فيها
بصدق بمجرد توافقهما على الصدق من غير علاقة ومن غير اعتبار علاقة
فان كان الحكم مطابقا فصادق والا فكاذب   اما المتصلة الخ
قد سبقت اشاره الى اقسام المنفصلة فاشار ههنا الى تفصيلها وتحقيقها
وهو ان المنفصلة اما حقيقية واما مانعة الجمع واما مانعة الخلو فالحقيقية
هي التي حكم فيها بالتنافي بين قضيتين في الصدق والكذب على ما هو حقيقة
الانفصال كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا بمعنى ان قولنا

هذا العدد

او انفصاله عنه فالاعتباران مختلفان ويسمى الجزء الاول من الشرطية مقدما
لتقدمه في الذكر غالبا والثاني تاليا لتلوه اياه وانما قلنا غالبا لانه قد يتاخر
كما في قولنا النهار موجود كلما كانت الشمس طالعة والقول بحجية الجزء في مثل
هذا المقام انما باعتبار النجاة اما المتصلة الخ قد سبق ان الشرطية
اما متصلة او منفصلة فالمتصلة اما لزومية واما اتفاقية وقد اشار ههنا
الى تفسير الصادق من كل منهما لانه المقصود بالنظر فاللزومية الصادقة التي هي
التي يصدق فيها التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بين المقدم والتالي
توجب صدق التالي على تقدير المقدم كالعلية بان يكون المقدم علة للتالي
على المقدم كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا له كقولنا
ان كان النهار موجود فالشمس طالعة او يكونا معلولي علة واحدة كقولنا
ان كان النهار موجود فالعالم مضيء وكالتضايف وهو ان يكون التركيب
بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الاخر كقولنا ان كان زيد ابا
لعمرو فعمرو ابن له وهذا يكون في اللزوم من الطرفين واما في مجرد اللزوم فيكفي
مجرد اللزوم الاضافي والاتفاقية والصادقة هي التي يكون صدق التالي فيها
على تقدير صدق المقدم بمجرد توافقهما على الصدق اي من غير وجود علاقة
يقتضي ذلك او من غير اعتبارها فعلى الاول لا يجتمع اللزومية والاتفاقية

واذا ادخلنا عليهما ان والفاء قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فليسا
سلبنا عنهما الحكم بل طرء على الحكم فيهما ما اخرجه عن التمام وصحة السكوت
وكلا منهما ليس بقضية لا يحتمل للصدق والكذب بسبب مانع لا بانتفاء ركن
لظهور ان المفردين في المقدم او في التالي ليسا مثلهما في قولنا زيد عالم من
غير اعراب وتركيب وقصد الى نسبة كيف والاعراب قايم فاذا حذفنا ان والفاء
عاد الطرفان الى ما كان عليه من كونهما قضيتين وذلك بمجرد زوال المانع لا
بزيادة شيء اخر فاما من التركيب قضية بالفعل لكن بعض اجزاء الشرطية وهو ان
والفاء كان مانعا الحكم عن التمام فاذا كان الانحلال بحذف ذلك الجزء انحل
المركب الى قضيتين مشتملة كل منهما حكم تام بسبب زوال المانع من غير اعتبار
شيء اخر فصح ان طرفي الشرطية ليسا بقضيتين لكنهما تنحلان الى قضيتين فافهم فانه
دقيق فان قيل ظاهر ان اداة الشرط اخرجت الشرط عن كونه قضية للجزاء
باقية على الجزئية واحتمال للصدق والكذب غايته انه قيد بشرط كساير القضايا
المقيدة بحال او ظرف حتى ان كلما عند اهل العربية طرف اليس الا قلنا هذا انما
هو باعتبار اهل العربية لان كلما عندهم مفعول فيه قيد به الجملة الجزئية وهي
جزئية المحكوم عليه فيها هو النهار والمحكوم به الموجود واما باعتبار اهل المنطق
فقد تحققنا عن كونهما قضيتين واستقل الحكم التام الى الحاصل هذا مبلك او

انفصال

96

مطلقها مع قيد الاضرورية وهي مطلقها مع قيد الاضروره بحسب الذات التاسعة

المنتشرة المطلقة وهي المحكوم فيها بضرورة النسبة في وقت من الاوقات العاشرة

المنتشرة الضرورية وهي مطلقا مع قيد الاضرورية الذاتيه الحادي عشر المطلقة

الوقتيه وهي المحكوم فيها بفعلية النسبة في وقت معين فظهر الفرق بين الوقتيه

والوقتيه المطلقة بان كل منهما اخص مما بعده الثانيه عشرة المطلقة الوقتيه الا دايمة

اي مع قيد الادوام الذاتي الثالثة عشر المطلقة الوقتيه الضرورية اي مع قيد

الذاتيه الرابعة عشر الممكنة الوقتيه وهي الممكنات المحكوم فيها بامكان النسبة

في وقت معين الخامسة عشر الممكنة الوقتيه الادايمة السادسة عشر الممكنة

الوقتيه الاضرورية ومفهوماتها ظاهره السادسة عشر المشروطة الاضرورية

وسمي المشروطة العامة المقيده بالاضروره الذاتيه الفصل الثاني الخ

قد عرفت ان الشرطية ففيه ينحل الى قضيتين اي الى شيئين لا يكونان

مفردين بالفعل ولا بالقوة بالمعنى السابق واعترض بان الانحلال لا يكون الا الى

ما منه التركيب وطرفا الشرطية ليسا قضيتين بالفعل لعدم احتمالهما الصدق

والكذب وان اريد اعم ان يكون بالقوة او بالفعل فلا حاجة الى ذكر الانحلال

لان طرفيها قبل الانحلال ايضا قضيتان بالقوة والتحقيق انا اذا قلنا الشمس طالعة

النهار موجود فهما قضيتان مشتملتان على الحكم محتملتان للصدق والكذب

واذا ادخلنا عليهما

ان السلب ليس بدائم فيلزم الثبوت بالفعل في الجملة وهو الموجبة المطلقة العامة

والضرورة عبارة عن ممكنة خاصة موافقة للاصل في الكم مخالفة له في الكيف

لان سلب الضرورة عبارة عن الامكان فان كان سلب ضرورة الايجاب فهو

ممكن عام سالب وان كان سلب ضرورة الايجاب فهو ممكن عام سالب وان

كان سلب ضرورة السلب فهو ممكن عام موجب واما الموافقة للاصل في الكم

فاصطلاح والاصح ان يعتبر اللازم دوام في البعض مثلا ليسمى المعكوس

وقد يوجد في الاحكام قضايا خارجة عن الثلاث عشرة وهي ثمانية عشرة

الاولى الحينية المطلقة وهي المحكوم فيها بفعلية النسبة في بعض احيان وصف

الموضوع كقولنا كل من به ذات الجنب يسعل في بعض اوقات كونه مجنوبا

الثانية الحينية الدائمة وهي الحينية المطلقة مع قيد اللادوام الذاتي الثالثة

الحينية الضرورية وهي الحينية المطلقة مع قيد الضرورية بحسب الذات

الرابعة الحينية الممكنة وهي المحكوم فيها بامكان النسبة في بعض احيان وصف

الموضوع كقولنا كل انسان نجار بالامكان في بعض اوقات كونه انسانا الخامسة

الحينية الممكنة اللادائمة اي مع قيد اللادوام الذاتي السادسة الحينية الممكنة

الضرورية اي المقيدة بالضرورة بحسب الذات السابعة الوقتية المطلقة

وهي المحكوم فيها بضرورة النسبة في وقت معين الثامنة الوقتية الضرورية

95

الكلية الضرورية صدق الموجبة الكلية الدائمة بحسب تلك المادة وكذا في

الجزئية والسالبة فان قلت هذا او للعت النسبة بين مواد الموجهات فانه

يمتنع صدق قضية على قضية لكن لا يجوز ان يكون اعتبار النسب بحسب

مفهومات الموجهات اعني مفهوم الضرورية والدائمة وغير ذلك فانها مفهومات يجري

فيها التصادق قلت لانه لو اعتبر ذلك لم يصح ما ذكرنا من الاحكام ولم يكن بين

القضايا الا مباينة لانا اذا قلنا كل انسان حيوان بالضرورة صدق عليها انها

ضرورية لا تصدق عليها انها دائمة اذ ليس الحكم فيها بالدوام بل بالضرورة فافهم

ذلك فقس ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يراد بالحكم بالضرورة او الدوام

ونحو ذلك اعم من ان يكون بالمطابقة او بالالتزام حتى يكون الحكم بالضرورة مثلا

حكما بالدوام والاطلاق الى غير ذلك وح يصح ان يكون نسب القضايا باعتبار

تصادق مفهوماتها حتى ان كل قضية تصدق عليها انها ضرورية تصدق عليها

انها دائمة ومطلقة والضابط الخ والضابط في تركيب القضايا

ان الدوام اشارة الى مطلقة عامة اعني انها عبارة في معنى يلزم مطلقة عامة

للقضية المقيدة بها في الحكم اي في الكلية والجزئية مخالفة لها في الكيفية اي الايجاب

والسلب لان معناه في الموجبة ان ثبوت المحمول للموضوع ليس بدائم فيلزم سلبه

فيلزم سلبه عنه بالتضمن في الجملة وهو السالبة المطلقة العامة وفي السالبة

بحسب اللفظ فقط واما بحسب المعنى فكلتا عبارة عن سلب الضروره عن الطرفين
والتحقيق ان في الموجبة الايجاب صريح والسلب فهي ضمني وفي السالبة بالعكس
وهي اعم مطلقا من ساير المركبات لانها ليست عبارة الا عن جزئين احدهما
ممكنة عامة موجبة اعم من ساير الموجبات والاخرى ممكنة عامة سالبة اعم من
من ساير السوالب فيكون المجموع الذي هو مفهوم الممكنة الخاصة اعم من كل
مجموع مركب من موجبة وسالبة وهي اعم من وجه الدايمة والعامتين والمطلقة العامة
لصدق الجميع في مادة الوجودية اللاضرورية وصدق الممكنة الخاصة بدونها
حيث لا يقع الممكنة بالفعل وبالعكس في مادة الضرورة الذاتيه وكونها مباينة
للضروره واخص من الممكنة العامة الخاصة فقط فان قلت القضايا لا يصح صدق
بعضها على بعض وهو ظ فما معنى اعتبار النسبة فيها قلت النسب كما يعتبر بحسب
التصادق يعتبر بحسب الوجود كما يقال السقف اخص من الجدار بمعنى انه كلما
وجد السقف وجد الجدار من غير عكس فالمراد انه كما يثبت هذه القضية ثبت
تلك القضيه معنى ثبوت القضيه صدقها في نفس الامر فالمعتبر في نسب القضايا
باصدقها في نفسها الا صدق بعضها على بعض فالمراد نسبة الموجبات الى الموجبات
والسوالب الى السوالب والكليه الى الكليه والجزئيه الى الجزئيه فاذا قلنا الضرورية
اخص من الدائمة فالمراد انه كلما صدق الموجبة الكلية الضرورية صدق الموجبة

الكليه

وما دام الوصف فان الكتابة التي هي شرط المتحرك لما لم يكن ضرورية في شيء
من الاوقات لم يكن المتحرك المشروط بها ضروريا في شيء من الاوقات لان
جواز التخلف عن الشرط دائما يوجب جواز التخلف عن المشروط دائما واما من
العامتين فصدق الجميع في مادة المشروطة الخاصة كما مر وصدق العامتين بدون
الوقتية في مادة الضرورة الذاتية مع كذب اللادوام ح وبالعكس حيث لا يصدق
الدوام في جميع اوقات الوصف كالانخساف للقمر واما كونهما مباينة للدائمتين
واخص من المطلقة فظا السادسة المنتشرة وهي المحكوم فيها بضرورة النسبة في
وقت غير معين من اوقات وجود الموضوع بمعنى انه لا يعتبر التعيين لا بمعنى
ان يعتبر عدم التعيين فانه ح مع قيد اللادوام بحسب الذات فجزئيها الاول بسيط
غير معدود فيما سبق وتسمى منتشرة مطلقة فتركيبها من منتشرة مطلقة و
مطلقة عامة وهي اعم من الوقتية حيث لم يعتبر فيها تعيين الوقت ونسبة الى
البواقي نسبة الوقتية السابعة الممكنة الخاصة وهي المحكوم فيها بسلب الضرورة
الدائمة عن طرفي الوجود والعدم ان ثبوت الحكم واللاثبوته كقولنا كل انسان
كاتب بالامكان الخاص ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان الخاص بمعنى
ان ثبوت الكتابة وسلبها ليس بضروري فتركيبها من ممكنتين عامتين احدهما
في جانب الايجاب والاخرى في جانب السلب والفرق بين موجبتها وسالبتها

من الوجود تبين ذلك الضرورة بحسب الوقت المعين مع قيد اللادوام بحسب الذات

يستلزم الاطلاق مع قيد اللادوام واللاضرورة من غير عكس واعم من وجه من

المشروطتين والعرفيتين ولما من الخاصتين فلصدق الجميع في مادة الضرورة

الوصفية مع قيد اللادوام الذاتي اذا كان الوصف ضروريا بالذات بحسب الذات

وقت ما كقولنا كل متخسف مظلم وصدقهما بدون الوقتية اذا لم يكن الوصف

ضروريا في وقت ما كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع وبالعكس حيث لا يصدق

الضرورة واللادوام في جميع اوقات الوصف كقولنا كل قمر منخسف وقت

حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائما ويمتنع صدق دوام الانخساف

ما دام القمر قمرا والسر بان الشيء لا يكون ضروريا ولا دائما للشيء ثم يصير ضروريا

له في وقت هو ان الشيء اذا كان منتقلا من حال الى حال فربما يؤدي تلك

الانتقالات الى حالة يكون ضرورية له بحسب مقتضى الوقت فلا بد ان يكون للوقت

مدخل في الضرورة وذهب المص الى ان المشروطة الخاصة اخص مطلقا من الوقتية

لانه يمتنع صدق المشروطة الخاصة بدون الوقتية لانه متى صدق الضرورة بشرط

الوصف وما دام الوصف لا دائما صدق الضرورة بحسب الوقت المعين وهو وقت

وجود الوصف لا دائما ففي قولنا كل كاتب متحرك الاصابع تصدق الضرورة في

وقت الكتابة واجيب بما مر من الفرق بين الضرورة بشرط الوصف وما

وما دام الوصف

في الموجبة دوام الثبوت يستلزم الثبوت بالفعل واطلاق السلب يستلزم امكانه
العام وفي السالبة دوام السلب يستلزم فعليته واطلاق الايجاب يستلزم امكانه
العام ومباينة للضرورة لتقييدها باللاضرورة واعم من وجه الدائمة لتصادقهما معا
في مادة الدوام الخالي عن الضرورة وافتراقهما الصدق والكذب في الضرورة الذاتية
واللادوام الذاتي وكذا من العامتين لصدق الجميع في مادة المشروطة الخاصة وفي
صدقها بدون الوجودية اللاضرورية في الضرورة الذاتية وبالعكس في الدوام الوصفي
واخص من المطلق العام وهو ظ الرابع الوجودية اللادائمة وهي المحكوم فيها بفعلية
النسبة مع قيد اللادوام الذاتي فيكون تركيبها من المطلقتين احدهما موجبة والاخرى
سالبة وهي اخص من الوجودية اللاضرورية لان صدق المطلقتين يستلزم صدق
المطلقة والممكنة من غير عكس واعم من الخاصتين لان اللادوام مشترك والاطلاق
العقلي اعم من الضرورة والدوام الوصفيين ومباينة للدائمتين وهو ظ واعم من وجه
من العامتين لصدق الجميع في مادة المشروطة الخاصة والافتراق في مادة الدوام
الذاتي ومادة اللادوام الوصفي واخص من المطلقة وهو ظ الخامسة الوقتية و
هي المحكوم فيها بالضرورة في وقت معين من اوقات وجود الموضوع مع قيد
اللادوام بحسب الذات فجزئها الاول بسيط غير معدود فيما سبق وتسمى وقتية
مطلقة والثاني مطلقة عامة فتركيبها من وقتية مطلقة ومطلقة عامة وهي اخص

المشروطة الخاصة وهي المحكوم فيها بضرورة النسبة بشرط وصف الموضوع مع
قيد اللادوام بحسب الذات وموجبتها مركبة من موجبة مشروطة عامة وسالبة
مطلقة عامة لما سيجيء من ان اللادوام اشارة الى مطلقة عامة موافقة للاصل
في الحكم اعني الكلية والجزئية مخالفة له في الكيف اعني الايجاب والسلب وايجاب
المركبة وسلبها باعتبار الجزء الاول وهي مباينة للدائمتين لتقييدها باللادوام
واخص من المشروطة العامة لزيادة هذا القيد فيكون اخص من البواقي الثانية
العرفية الخاصة وهي المحكوم فيها بدوام النسبة ما دام وصف الموضوع مع قيد اللادوام
الذاتي فيكون جزئها الاول عرفية عامة والثاني مطلقة مخالفة لها في الكيف وهي
اعم من المشروطة الخاصة لان الضرورة الوصفية توجب الدوام الوصفي من غير عكس
ومباينة للدائمتين لما فيها من اللادوام واعم من وجه من المشروطة العامة لصدقهما
معا في مادة المشروطة الخاصة وصدق المشروطة العامة بدونها في مادة الضرورة
الذاتية وبالعكس في دوام الوصفي الغير الضروري بحسب الذات الثالثة الوجودية
اللاضرورية وهي المحكوم فيها بفعلية النسبة مع قيد اللاضرورة بحسب الذات
فجزئها الاول مطلقة عامة والثاني ممكنة عامة مخالفة لها في الكيف موافقة لها
في الكم كما سيجيء وهي اعم من الخاصتين لان الدوام بحسب الوصف مع قيد اللادوام
بحسب الذات يستلزم فعلية النسبة لا بالضرورة من غير عكس وتحقيقه ان في

الموجبة دوام الثبوت يستلزم

92

فالمطلقة بهذا المعنى ايضا خارجة عن الموجهات والممكنة خارجة عن القضايا لانه

لم يحكم فيها بوقوع النسبة بمعنى الثبوت بالفعل وفيه نظر لان قولنا كل ج هو ب

بالامكان يشتمل على حكم ورابطة لا محالة ومفهومه ان ب ثابت لج مع انتفاء

الضروره عن الثبوت واللاثبوت جميعا او عن اللاثبوت ولا معنى للقضية الا ان يحكم

بان وصف المحمول صادق على ذات الموضوع سواء كان بالفعل او بالامكان

وكل منهما كيفية زائدة على ذات النسبة السادسة الممكنة العامة وهي المحكوم

فيها بسلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم يعني ان كان الحكم بالايجاب

فالسلب ليس بضروري وان كان بالسلب فالايجاب ليس بضروري فالاولى ان

يقال انها التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه مع ان نقيض الحكم

ليس بضروري لكنه لما قصد بيان معنى الامكان اقتصر على ما ذكر وهي اعم القضايا

لان كل قضية فلا اقل من ان لا يكون حكمه ممتنعا فان قيل الممكنة العامة لو كان

موجهة لكانت اخص من القضية المطلقة الغير الموجهة ضرورة ان المقيد

اخص من المطلق ولا يوجد قضية لا يكون ممكنة عامة لان الكلام في نسب

القضايا انما هو باعتبار ثبوتها في نفس الامر والا فيجوز ان يكون الضروره بدون

الامكان العام كضروري الطرفين قلنا هي اخص من المطلقة بحسب المفهوم والاعتبار

لا بحسب الذات والصدق واما المركبات الخ الاولى من المركبات

فی مثل کان کل انسان حیوان وصدق الدائمتین بدونها فی مثل کل کاتب حیوان وبالعکس فی مثل کل کاتب متحرک الاصابع واما بمعنی ما دام الوصف فهی اعم من الدائمة من وجه ومن الضروریة مطلقا الرابعة العرفیة العامة وهی المحکوم فیها بدوام النسبة ما دام ذات الوضع متصفة بالعنوان وسمیت عرفیة لان العرف یفهم من السالبة هذا المعنی فانه یفهم من لا شیء من النایم بمستیقظ سلب المستیقظ عن النایم ما دام نایما وعامة لکونها اعم من العرفیة الخاصة وهی اعم مطلقا من الدائمتین والمشروطة العامة ضرورة ان الدائمة بحسب الذات او الضروری بحسب الوصف دایم ما دام الوصف من غیر عکس الخامسة المطلقة العامة وهی المحکوم فیها بالثبوت او السلب بالفعل وهی اعم مطلقا من الدائمتین والعامتین لان دوام النسبة بحسب الذات او الوصف مستلزم فعلیتها من غیر عکس وسمیت مطلقة لان المطلقة فی الاصل لا یکون مقیدة بجهة من الجهات وهی تعم الفعلیات والممکنات لکن لما کان المفهوم من القضیة عرفا ولغة ما یکون النسبة فعلیة خصوص المطلقة بهذا واخرجت المحکومات وعامة لکونها اعم من الوجودیة اللاضروریة اللادائمة فالمطلقة بالمعنی الاصلی لیست من الموجهات وهو ظاهر واما بهذا المعنی فموجهة لان الفعلیة کیفیة زائدة علی نفس النسبة لان النسبة اعم من ان یکون بالفعل او بالامکان وقیل الفعل لیس الا وقوع النسبة الذی هو مفهوم الحکم لا کیفیة له

فالمطلقة

نسبة المحمول الى الموضوع فى جميع اوقات اتصاف الموضوع بالوصف كقولنا كل
كاتب انسان بالضروره مادام كاتبا وزعم المصنف انها اعم من الثانيه لان الضرورى
بشرط الوصف ضرورى فى جميع اوقاته من غير عكس لجواز ان لا يكون للوصف مدخل
فى الضروره كما فى ثبوت الانسان للكاتب فانه يصدق مادام الوصف ولا يصدق
بشرط الوصف واعترض بان لا نم ان الضروره بشرط الوصف مستلزمة للضروره
مادام الوصف فانه يجوز ان يكون الوصف مفارقا غير ضرورى بشرط فتصح الضروره
بشرط فلا يصح فى وقته كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع فانه ضرورى بشرط الكتابه
وليس بضرورى فى وقت الكتابه لان الكتابه التى هى شرط الضروره ليست ضروريه
لذات الانسان فكيف يكون التحرك التابع لها ضروريا بل بينهما عموم من وجه
لتصادقهما فى مادة الضروره الذاتيه اذا كان العنوان نفس الذات كقولنا كل
انسان حيوان بالضروره مادام انسانا والاظهر ما ذكره المصنف لانا نجعل التحرك
مثلا ضروريا للذات من حيث هى هى بل فى وقت اتصافها بوصف الكتابه ونقيده
بذلك ولا نم ان التحرك ضرورى لها فى ذلك الوقت وما ذكر فى معرض الاستبعاد
بعيد لانا لا نجعل التحرك التابع لكتابه ضروريا للذات من حيث هى التى ليست
الكتابه ضروريه لها حتى يلزم ضروره التابع بدون المتبوع او المشروطه العامه
اعنى بشرط الوصف اعم من الدائمتين اعنى الضروريه والدائمه من وجه لتصدقهما فيها

بل يدوم وهذا بالنظر الى ان امتناع انفكاكه لا يكون معلوما والاولى لتحقيق
ان الدوام في الكليات لا ينفك عن الضروره لان ثبوت الشيء للشيء لا بد له
عليه وعند وجود العلة يمتنع انتفاء المعلول فما يكون دايما يكون عليه دايمة
فيكون ضروريا اذ المراد بالضروره استحالة الانفكاك سواء كان بالنظر الى ذات
الموضوع او امر مباين له وقيل قد تحقق الضروره الذاتية بدون الدوام كالطلوع
والغروب للكواكب والجواب انا لا نسلم انها ضروره ذاتية بل وقتيه الثالث
المشروطة العامه وهي المحكوم فيها بضرورة النسبة باعتبار وصف الموضوع
وسميت مشروطة لذلك وعامة لكونها اعم من المشروطة الخاصة على ما سيجيء
ويطلق على ثلثة معان الاول الضروره لاصل الوصف ان يكون منشأ الضروره
نفس الوصف كقولنا متعجب ضاحك بالضروره ما دام متعجبا والثاني الضروره
بشرط الوصف بان يكون للوصف مدخل في الضروره كقولنا كل كاتب متحرك
الاصابع بالضروره ما دام كاتبا وهو اعم من الاول مطلقا لان الوصف اذا كان
منشأ الضروره كان له دخل فيها بخلاف العكس فانه يصدق في الذهب اتحاد
بعض الحارة اليبسا بالضروره ما دام حارا اي بشرط الحراره ولا يصدق لاجل
الحراره لان ذات الذهب لو لم يكن له دخل في الذوبان وكانت الحراره كافية
لكانت الحجر الحار فيه ذائبا وفيه نظر والثالث الضروره ما دام الوصف اعني ضروره

نسبة المحمول

بالجزء الاول من المركبة فان كانت ايجابا سميت القضية موجبة وان كان سلبا سميت

القضية سالبة واما البسائط فالاولى منها الضرورية المطلقة وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت

المحمول للموضوع اعني في الموجبة او بضرورة سلبه عنه اعني في السالبة ما دامت ذات الموضوع

موجودة وفيه اشارة الى ان الضرورة المطلقة هي الذاتية على ما في الشفاء لا الازلية على

ما في الاشارات فان قلت فالضرورية بهذا التفسير لا ينافي الممكنة الخاصة اذا كان

محمولها الموجود كقولنا كل انسان موجود بالامكان الخاص كان المحمول ضروري الثبوت

للموضوع ما دامت ذات الموضوع موجودة قلنا لا نم ان المحمول ههنا ضروري

الثبوت للموضوع في جميع اوقات وجود الموضوع بل بشرط وجوب الذات ستعرف

الفرق بينهما والثانية الدائمة وهي المحكوم فيها بالثبوت او السلب ما دامت ذات

الموضوع موجودة فان قلت السالبة لا يفتقر الى وجود الموضوع وههنا قد اعتبر

وجوده قلت الوجود معتبر في السالبة البتة بمعنى ان الحكم فيها بسلب المحمول عن الافراد

الموجودة للموضوع لكن صدقها لا يتوقف على وجود الافراد وقد مر تحقيق

ذلك والدائمة اعم من الضرورية لان مفهوم الضرورة الذاتية استحالة انفكاك النسبة

الايجابية او السلبية في جميع الاوقات وجود الموضوع ومفهوم الدوام شمول

النسبة بجميع اوقات وجود الموضوع وما يمتنع انفكاكه عن الشيء في جميع اوقاته

يكون ثابتا له في جميع الاوقات من غير عكس لجواز ان يمكن انفكاكه ولم ينفك اصلا

الموجهة هي التي ذكرت فيها الجهة وتسمى منوعة ورباعية لكونها
ذات اربعة اجزاء والوضع الطبيعي ان يقارن السور الموضوع والرابطة
المحمول والجهة الرابطة وحرف السلب المحمول في الثنائية والرابطة في الثلاثية
والجهة في الرباعية واللمية ظاهرة ويكثر الوجهات باعتبار اخذ الضرورة ازلية
وذاتية ووصفية ووقتية معينة او غير معينة واخذ الدوام ازليا ذاتيا و وصفيا
واخذ الثبوت بالفعل مطلقا او في وقت اعتبار ترك هذه الامور وتقييد بعضها
بنقايض البعض ما امكن واعتبار الامكان في مقابلة كل ضرورة لكن القضايا
التي جرت العادة بالبحث عنها بان تحققوا مفهوماتها وبينوا النسب بينها و
عن احكامها بان بينوا نقايضها وعكوسها ثلث عشر ست منها بسايط ونعني
بالبسيطة ما يكون حقيقتها ايجابا فقط كقولنا كل انسان بحجر بالضرورة وسبع
منها مركبات ونعني بالمركبة ما يكون حقيقتها مركبة من الايجاب والسلب اما باعتبار
اللفظ كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا دايما اي لا شيء من الانسان بضاحك
بالفعل واما باعتبار دلالة الجهة كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص فانه
في معنى كل انسان كاتب لا بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب لا بالضرورة
ولما كانت النسبة الحكمية مستلزمة للطرفين من غير عكس وكانت معها يتحقق القضية
بالفعل وكانت هي مناط الصدق والكذب والجهة سبيها حقيقة القضية والعبرة

حيوان بالضرورة او سلبا فقط
كقولنا لا شيء من الانسان

اول

بالجزء

نسان
انما هي بالكيفية التي هي مادة القضيه وهذا عين المطابقة واذا قلنا الا
حيوان بالامكان فالامكان ليست جهة القضيه اذ لا تصدق فعلم انه اللفظ
الدال على الكيفية الثابتة في نفس الامر التي هي الضرورة قلت ظاهر العبارة مشعر
بما ذكرت لكن المراد ان الجهة هي اللفظ الذي يفهم منه ان الكيفية الثابتة في نفس
الامر هي هذه سواء كان هذا حقا او باطلا اذ مدلول اللفظ لا يجب ان يكون حقا
واقعا في نفس الامر مثلا قولنا كل انسان حيوان بالامكان يفهم منه ان كيفية تلك
النسبة في نفس الامر هي الامكان لكن ليس الامر كذلك فالضمير في قوله اللفظ الدال
عليها عايد الى مطلق الكيفية الثابتة في نفس الامر سواء كان بحسب الواقع ويسمى
مادة او بحسب الفهم فقط لا الى الكيفية الثابتة التي هي المادة وكذا الكلام في
ده
حكم العقل بها فافهم فهذا منشاء النزاع في انه هل يصح عدم مطابقة الجهة للما
ام لا هذا على راى المتاخرين واما على اصطلاح القدماء فالمادة هي كيفية النسبة
عتبر
الايجابية بالوجوب او الامكان او الامتناع والجهة هي اللفظ الدال على ما ا
المعتبر كيفية لتلك النسبة سواء كان هي عين تلك المادة او اعم منها او اخص او
نسان
مباينا فالجهة على هذا قد تخالف المادة في القضيه الصادقة ايضا كقولنا الا
ح
حيوان بالامكان العام فالمادة هي الوجوب والجهة امر اعم منه ولما كان اصطلا
باجم
القدماء غير واف بتفاصيل القضايا عدل المتاخرون عنه والقضايا لو

اخر قد يكون دايما وقد يكون لا دايما لا يقال ان اريد مفهوم الضروره واللاضروره والدوام واللادوام فهناك جهات اخر مثل الاطلاق والفعل والوقت او الوضع وان اريد ما صدق عليه الضروره واللاضروره فلا حاجة الى ذكر الدوام واللادوام لاندراجهما فى احد النقيضين من الضرورة واللاضروره لانا نقول المراد الاول وما ذكره من الضروريات والدوام ونقيضهما تمثيل لا حصر لجميع الجهات ولما كان للشئ وجود فى الاعيان ووجود فى الاذهان ووجود فى العبارة فكيفية نسبة القضية ان كانت هى المتحققة فى نفس الامر تسمى مادة القضيه وعنصرها وان كانت بلا المرتسم فى العقل والمذكوره فى العبارة تسمى جهة القضيه ولما لم يجب مطابقة ما فى الذهن والعباره لما فى نفس الامر جاز ان لا يكون الجهة مطابقة للماده كما اذا تعلقنا ان نسبة الحيوان الى الانسان بالامكان وقلنا كل انسان حيوان بالامكان فجهة القضيه هى الامكان لانه المتعقل فى الذهن والمذكور فى العبارة ومادة القضية هى الضرورة لانها كيفية نسبة الحيوان الى الانسان فى نفس الامر فالجهة قد تخالف المادة لكن لا يكون ذلك الا فى القضية الكاذبة فان قلت المادة هى الكيفية الثابتة فى نفس الامر والجهة هى اللفظ الدال عليها اى على الكيفية الثابتة فى نفس الامر المسمى بالمادة او فى حكم العقل بها فالجهة ليست الا اللفظ الذى هو من مادة القضيه او اعتقاد الذهن ان نسبة القضيه انما

١٧٣هـ

ثم الفرق المذكور بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة انما هو على تقدير

ان لا يتحقق وجود الموضوع واما عند تحققه فهما متلازمان في الصدق ولان

الموجود اذا كان با مسلوبا عنه كان اللاب صادق عليه وبالعكس واما الفرق

من جهة اللفظ ففي غير لغة العرب لان رابطة الايجاب غير رابطة السلب مثل هست

ونيست واما في لغة العرب فعلى قول من يجعل الرابطة هي الحركات الاعرابية يعرف

الفرق من قوانين اهل العربية وعلى قول من يجعلها لفظا هو على ما ذكره القوم فالفرق

ان القضية ان كانت ثلاثية فان تقدمت الرابطة على حرف السلب فمعدولة لان

شان الرابطة ربط ما بعدها بما قبلها فربط حرف السلب مع ما بعده بالموضوع

وهو ايجاب وان تاخرت فسالبة لان شان حرف السلب رفع ما بعدها عما

قبلها ورفع الربط سلب وان كانت ثنائية فالفرق بان ينوي ربط السلب فيكون

موجبة او سلب الربط فيكون سالبة يعني ان الفرق اللفظي ح ساقط لا ان هذا

فرق لفظي او بان يصطلح على تخصيص بعض الالفاظ بالسلب البسيط وبعضها

بالايجاب العدولي كما يقرن زيد ليس كاتبا في السالبة وزيد لا كاتب او غير كاتب في

الموجبة البحث الرابع لا بد لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابية كانت او

سلبية من كيفية مثل الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام يعني ان

ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه قد يكون ضروريا وقد يكون لاضروريا باعتبار

منافية للوجود لا يقتضي الا تصور الموضوع حال الكلام كما في السوالب عن غير ق
كقولنا شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين مح ونحو ذلك والقول بانها
سوالب في المعنى مح اذ الحكم انما هو بوقوع النسبة وقيل ان الوجود المشترط
بينهما هو الوجود في الذهن حال الحكم ثم الموجبة يقتضي وجود الموضوع حال الاعتبار
الحكم بخلاف السالبة لانا اذا قلنا كل ج ب فهو يحتاج الى ثبوت ج عند ثبوت
ب له الا يرى انا اذا قلنا الله تعم موجود ازلا وابدا فوجود في الذهن لاجل
الحكم انما هو في حال الايقاع ووجوده لاجل ثبوت المحمول له ازلي وابدي بخلاف ليس
ج ب فانه لا يحتاج الى وجود ج عند عدم ثبوت ب وايض تصور الموضوع
لا يقتضي الا وجوده في الذهن على سبيل الاجمال فاذا قلنا كل ج ب فالحكم على افراد
ج من الازل الى الابد وظاهر انها ليست بموجوده في الذهن الا من حيث انها
ج فذا كاف في السالبة دون الموجبة فانها لا بد فيها من وجودها على
التفصيل ليست لها الاحكام وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل موجبة كذلك الذهنيات
لا سيما التي محمولاتها منافية للوجود لا يفتقر الى وجود الموضوع حال الاعتبار
الحكم بل الفرض وجوده في تلك الحالة ولا اللاوجوده على سبيل التفصيل
فالقول بان الموجبة يفتقر لا وجوده غير الحصول في الذهن حال الحكم بخلاف
السالبة انما يصح في اعتبار الحقيقية والخارجية دون المفهوم العام المنطبق ثم

الفرق المذكورين

وهو ان الحكم في الموجبة بالايقاع وفي السالبة بالانتزاع واما من جهة المادة
فهو السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة بمعنى ان كل مادة تصدق
فيها الموجبة المعدولة تصدق فيها السالبة البسيطة لانه اذا ثبت اللا صدق
سلب الباء عنه ضرورة من غير عكس لجواز ان لا يكون للموضوع وجود محقق او
مقدر فح تصدق السالبة دون الموجبة فتصدق ليس شريك البارى ببصير
ولا تصدق شريك البارى لا بصير لان الايجاب لا تصدق الا على موضوع محقق
الوجود كما في الخارجية او مقدر الوجود كما في الحقيقية لان الشيء ما لم يثبت لم يثبت
لغيره والسلب يصدق حيث لا وجود للموضوع لانه رفع الايجاب وكما ان الايجاب
يرتفع بثبوت نقيض المحمول للموضوع كذلك يرتفع بعدم تحقق الموضوع لانه مشروط
بان يتحقق الموضوع ويثبت له المحمول وقوله محقق او مقدر اشارة الى ان الايجاب
لا يقتضي وجود الموضوع محققا بل هو مختص بالخارجية والا انه لا يكفي مطلق
الوجود ذهنيا كان او خارجيا لان السلب ايضا يقتضي ذلك اذ لا فرق في وجود
تصور الموضوع بين الموجبة والسالبة فان قلت اقتضاء الموجبة وجود الموضوع
هل هو مختص باعتبار الحقيقية والخارجية ام يصح على مذهب من يعتبر للقضية
مفهوما واحدا منطبقا على جميع المواد على ما اعتبره الشيخ قلت الظاهر انه مختص
بالحقيقية والخارجية المعتبرتين في العلوم اذ الذهنيات لا سيما التي محمولاتها

وجودية او عدمية وفى تمثيل السالبة المحصلة الطرفين بقولنا لا شئ من

المتحرك بساكن اشارة الى ان المراد بعدمية الاطراف ههنا ان يكون العدم

معتبرا فى مفهومه فان السكون عدم الحركة مع انه ليس من العدول فى شئ

مثل قولنا زيد لا معدوم يكون معدول السالبة البسيطة

اذا كان العدول فى جانب الموضوع فالفرق بينهما وبين السالبة ان السور

ان تقدم على حرف السلب فموجبة والا فسالبة وان لم يكن مسورة فان اقترن

بالموضوع مثل ما والذى ونحو ذلك كقولنا ما ليس بحى او الذى ليس بحى او اللا حى

جماد فموجبة والا فالفرق بالنية او الاصطلاح ولم يتعرض المص لذلك لان

العدول فى الموضوع مما لا اثر له فى المعنى لان المراد بالموضوع ما صدق عليه عنوانه

عنه بلفظ السلب او بلفظ الايجاب بخلاف المحمول فانه المفهوم فيختلف بلفظ

الايجاب والسلب ولما اعتبر العدول فى جانب المحمول فقط فهو لا يلتبس الا بالسالبة

البسيطة لان حرف السلب فيها واحد كما فى السالبة البسيطة وغيرهما اما ان لا عدول

فى موضوعه اما ان لا يشتمل على حرف السلب كالموجبة المحصلة الطرفين واما

ان يشتمل على حرف السلب كما فى السالبة المعدولة المحمول وايا ما كان فلا التباس

فلهذا اقتصر المص على بيان الفرق بين السالبة المحصلة الموجبة المعدولة المحمول

والفرق بينهما من جهة المفهوم والمادة اللفظ اما من جهة المفهوم فقد تقدم

حرف السلب جزء من لفظه لان يكون صح

وهو ان الحكم

والثانية معدولة المحمول كقولنا الجماد لا عالم والثالثة معدولة الطرفين كقولنا
لا عالم بان يوخذ الموضوع من المثال الاول والمحمول من الثاني ولهذا
ترك هذا المثال ووجه تسميتها معدولة انها مشتملة على ما عدل به عن موضوعه
الاصلي لان حرف السلب في الاصل وضع السلب الحكم ورفعه فاذا جعل حرف
السلب مع موضوعا او محمولا بمنزلة شيء واحد يثبت له شيء كما في الموجبة المعدولة
الموضوع او يثبت هو لشيء كذا في الموجبة المعدولة المحمول او يسلب عنه شيء
كما في السالبة المعدولة الموضوع او يسلب هو عن شيء كما في السالبة المعدولة
المحمول فقد عدل به اعني بحرف السلب عن موضوعه الاصلي او لان الاصل في التعبير
عن الاطراف هو الامور الثبوتية لان الوجود هو السابق والسلب مضاف اليه
ففي التعبير عن طرفي القضية بالسلب عدول عن الاصل والا اي وان لم يجعل
حرف السلب جزءا من الموضوع او من المحمول او من كليهما سميت الموجبة محصلة
لعدم اعتبار العدم فيهما والسالبة بسيطة لانها لاشتمالها على حرف السلب
واحد بسيط بالنسبة الى السالبة المعدولة المشتملة على حرف السلب اكثر من
واحد وقد يطلق المحصلة على ما ليس بمعدولة موجبة كانت او سالبة لتحصل
طرفيها فمجرد الاشتمال على حرف السلب لا يقتضي كون القضية سالبة بل العبرة بالنسبة
فان كانت ثبوتية في القضية موجبة وان كان سالبة فسالبة سواء كان الاطراف

مع غيره اعني الشيء الذي جعل صح

لو وجد كان ب وتارة بمعنى بعض ما صدق عليه ج في الخارج فهو ب في الخا
ويوخذ الشيء من ج ب تارة بمعنى الشيء مما لو وجد وكان ج من الممكنات
فهو بحيث لو وجد كان ب وتارة بمعنى الشيء مما صدق ج عليه في الخارج ب
وكذا الجزئية قال الحكم في السالبة ايض ليس الا على موجود محقق او مقدر
كما في الموجبة الا ان صدقها لا يتوقف على وجوده بخلاف الموجبة مثلا اذا قلنا
كل ج محققا او مقدرا فهو يفتقر الى ثبوت ج محققا او مقدرا او صدق ب
عليه فاذا رفعنا ذلك وقلنا كل ج ب فليس معناه الا سلب ب عن ج محققا
او مقدرا الا ان ذلك يكون تارة بانتفاء ج محققا او مقدرا وتارة بثبوته
مع عدم ثبوت ب له وكذا الشيء من ج ب وهذا معنى اقتضاء الايجاب وجود
الموضوع بخلاف السلب ومعنى كون موضوع السالبة اعم وان السالبة يقتضي
وجود الموضوع حال الحكم لا حال اعتبار الحكم وبهذا التيقن دفع ما قيل انه لا
تناقض بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية لجواز اجتماعهما على الصدق
بان يكون المحمول ثابتا لجميع الافراد الممكنة المحققة والمقدرة ومسلوبا عن
بعض الافراد الذي هو معدوم تحققا وتقديرا البحث الثاني
ان كان حرف السلب جزء من الموضوع فقط او من المحمول فقط او منهما جميعا
سميت القضية معدولة الاولى معدولة الموضوع كقولنا في جاد م

اللاحي

85

واحدا منطبقا على الجميع وهو ان معنى كل ج ب كل ما لو وجد في الذهني او في الخارج
محققا او مقدرا او فرض العقل ج بالعقل فهو ب والفرق بينهما لا شتمال
ط الحكم في الحقيقية على الافراد المحققة والمقدرة وفي الخارجية على المحققة فقط
ويجوز ان يكون الافراد المقدرة بحذافيرها مثلا اذا لم يوجد في الخارج مربع صدق
قولنا كل مربع شكل حقيقية لان كلما لو وجد وكان مربعا فهو بحيث لو وجد
كان شكل ولا يصدق قولنا خارجية لان التقدير انه ليس في الخارج شئ
يصدق عليه المربع اصلا و اذا انحصر الاشكال في الخارج في المربع صدق كل شكل
مربع خارجية ولا يصدق حقيقية وهو ظ و يصدقان في مثل كل انسان حيوان
فبين الموجبتين الكليتين عموم من وجه واما الجزئيتان فالحقيقية اعم من الخارجية
مطلقا لان الحكم على بعض الافراد الخارجية حكم على بعض الافراد الحقيقية من غير عكس
لجواز ان لا يوجد فرد خارجي او لا يثبت له المحمول واما السالبتان الكليتان فالحقيقية
فالخارجية اعم لان نقيض الاخص اعم او بين السالبتين الجزئيتين مباينة جزئية كما
هو حكم نقيض العموم من وجه والنسبة بين المختلفتين ايضا لا يخفى على المتامل و على
ما ذكرنا من تحقيق الموجبة الكلية و اعتبارها تارة بحسب الحقيقة و تارة بحسب
الخارج قياس باقي المحصورات اعني الموجبة الجزئية و السالبتين حتى يوخذ
بعض ج ب تارة بمعنى بعض ما لو وجد وكان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث

الضرورة في الحمليه ولم يصدق في الممكنة الخاصة اصلا ويمكن الجواب بان مراده ان

كل ما هو ملزوم لصدق قج عليه فهو ملزوم لصدق ب عليه فهو ملزوم لصدق

سواء كان الصدق بالضروره او بالدوام او بغير ذلك وح لا يرد عليه شيء من

الاشكالات وتارة بحسب الخارج بمعنى ان كان ما هو ج في الخارج اعني الخارج

عن المشاعر وقوى الادراك سواء كان اتصافه بج حال الحكم او قبله او بعده حتى

يصدق كل نائم مستيقظ وان لم يكن اتصافه بالنائم حال ثبوت اليقظة والمراد

بالحكم ههنا ثبوت المحمول للموضوع او انتفاؤه عنه لا حكم العقل بذلك لان هذا

الكلام انما هو لدفع توهم من ظن ان الذات يجب اتصافه بوصف الموضوع

حال اتصافه بالمحمول وهو الذي يسميه القوم حال اعتبار الحكم والا ففي حال حكم

العقل لا يجب وجود الموضوع في الخارج فضلا عن اتصافه بالعنوان لصدق

قولنا زيد موجود امس او غدا وانما قال تعتبر تارة كذا وتارة كذا ولم يقل اما

حقيقيه واما خارجيه لان ههنا قضايا خارجة عن القسمين غير معتبرة في العلوم

الحكميه وهي التي موضوعاتها ممتنعة او معدومة ولم يعتبر وجودها لاستحالة

التي اضيفت هي اليها منافية للوجود كالحكم بالامتناع والعدم ويسمى ذهنيات

كقولنا شريك الباري ممتنع ان كل ما فرضه العقل شريك الباري فهو ممتنع

في الخارج اي يصدق عليه في الذهن انه ممتنع في الخارج والشيخ اعتبر القضيه مفهوما

فهو ب في الخارج صح

واحدا منطبقا على الجمع

صدق الكلية ايجابا باعتبار فرض فرد مقيد بنقيض المحمول وسلبا باعتبار فرض فرد
مقيد بغير المحمول مثلا اذا قلت كل ج فالجسيم الذي ليس ب وان كان ممتنعا فهو
بحيث لا يصح حمل الباء عليه ايجابا فلا يصدق الكلية واذا قلنا لا شيء من ج ب فليس
فالجسم الذي هو ب وان كان ممتنعا فهو بحيث لا يصح سلب الباء عنه فلا يصدق
الكلية لكن بعد التقييد بالامكان لا يرد ذلك لجواز ان يكون ذلك من الافراد
الممتنعة ولقائل ان يقول بعد ما اريد بعد ما امكن ان يصدق عليه ج في
نفس الامر وفرضه العقل كذلك لا حاجة الى هذا القيد وايضا لا نم امتناع صدق
المحمول على الفرد المقيد بنقيضه ولا امتناع سلبه عن المقيد بعينه وانما يلزم لو لم يكن
ذلك التقدير محالا ثم قولهم لو صدق كان كذا يحتمل الاتصال اللزومي والاتفاقي
واورد عليه انه لا ينبغي الفرق بين المطلقة والدائمة ولا يصدق لا دائمة اصلا
لانه حكم على ذات الموضوع بانه ج وب ما دام موجودا وهو معنى الدوام ولا
يخفى انه انما يرد اذا اخذ الاتصال كليا والمص قد فسر الاتصال باللزومي اقتداء
صاحب الكشف حيث قال انه كل ما هو ملزوم ج فهو ملزوم ب فصار الفساد اكثر
لانه لزم انحصار القضايا في الاخص من الضرورية وهي الضرورية التي يكون وصف
الموضوع ايضا ضروريا للذات اذ لا معنى للضرورة الا اللزوم اي امتناع الانفكاك
وان اريد باللزوم اعم من الجزئي والكلي لم يبق فرق بين المطلقة والمنتشرة لثبوت

واتصاف الذات بمفهوم المحمول يكون بجهات مختلفة على ما يجيء ولكن بحسب
ان يكون صدقه على الذات صدق الكلى الكلى على الجزئيات لانه المفهوم
بحسب العرف فلا يصدق فى مثل قولنا بعض النوع انسان وهذا على تقدير صحته
يبطل الشبهة التى اوردت على اخراج المسمى عن الموضوع من انه يبطل ثلث قواعد
الاولى انعكاس الموجبة الجزئية الثانى انعكاس السالبة الكلية كنفسها
الثالث انتاج الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية فى الشكل الاول لانه يصدق
بعض النوع انسان ولا يصدق بعض الانسان نوع ولا شيء من افراد الانسان
بنوع وايض يصدق لا شيء من الانسان بنوع كما ذكر ولا يصدق لا شيء من
النوع بانسان وايض يصدق بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان
بنوع مع كذب النتيجة ثم قولنا كل ج ب بعد تحقق ما ذكر يعتبر تارة بحسب الحقيقة
ومعناه كل ما لو وجد وكان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان ب
فان لم يكن للموضوع وجود محقق فى نفس الامر فالحكم على الافراد المقدرة
الوجود ان كان فالحكم لا يقتصر على الموجودات المحققة بل يعم المقدرات ايض
وليست هذه شرطية على ما يتوهم بل حملية وقع الشرط جزء لكل من طرفيها
اى كل ما له الحيثية الاولى فله الحيثية الثانية وما وقع فى بعض النسخ كل ما لو وجد
وكان ج بالواو العاطفة فهو سهو وقيد الافراد بالممكنة لئلا يلزم امتناع

صدق الكلية

يكون خارجا عن ذلك واما اتصاف الذات بالعنوان فالمعتبر في كل ج
مثلا انما يكون صدق ج عليه في نفس الامر لا بمجرد الفرض حتى لا يدخل الحجر في
كل انسان مثلا الا ان الفارابي اكتفى بهذا الامكان وحيث وجده الشيخ مخالفا
للعرف زاد فيه قيدا اخر وهو ان يكون اتصافه بج بالفعل لكن لا بحسب الخارج
بل بان يفرضه العقل متصفا به بالفعل على ما صرح به الشيخ فالفرق بين المذهبين
انما هو بمجرد الاعتبار مثلا اذا قلنا كل ابيض كذا دخل فيه الزنجي مطلقا عند الفارابي
وبشرط ان يفرضه العقل ابيض بالفعل عند الشيخ وما قيل انه يرد على الفارابي
كذب كل انسان حيوان بالضرورة لان النطفة مما يمكن ان يكون انسانا وليس
بحيوان بالضرورة فليس بشيء لان مراده بالامكان ما يقابل الامتناع والانسان
لا يمكن صدقه على النطفة اصلا والمعترض انما فهم الامكان بمعنى القوة المقابلة
للفعل واما المحمول فمعنى بب مفهومه لا ذاته لان ذاته اما مغاير للذات على
الموضوع فيمتنع الحمل ضرورة امتناع صدق هذه الذات على ذلك واما
متحد به فيلزم ان لا يصدق ممكنة خاصة اصلا بل لا يكون للقضية فايدة الا مثل
ما يفهم من اجزاء الالفاظ المترادفة بعضها على بعض وفيه نظر لانه اما مغايرة المفهومين
فلا يقتضي امتناع الحمل اذ لا امتناع في صدق الامور المتغايرة بحسب المفهوم
على ذات واحدة كما يصدق على زيد انه انسان وكاتب وضاحك الى غير ذلك

تمام حقيقته كقولنا كل انسان حيوان او داخلة فيه كقولنا كل ناطق

حيوان او خارجا عنه كقولنا كل ضاحك حيوان والا لم ينطبق القضية على

جميع المواد ولم يظهر الانتاج في اكثر القضايا فاذا انتج يسمى ذات الموضوع و

مفهوم ج وصفه وعنوانه فهناك ذات الموضوع وعقد الوضع اى اتصافه با

بالعنوان والمحمول وعقد الحمل اى اتصافه بالمحمول اما ذات الموضوع فنعنى

بج مثلا ما صدق عليه ج من الجزئيات الشخصية ان كان ج نوعا او فصلا

او خاصة وا لجزئيات الشخصية والنوعية ان كان ج جنسا او فصل جنس او عرضا

عاما لان هذا هو المفهوم بحسب العرف واللغة فخرج مسمى ج اى مفهومه

لمطابقى لانه لا يصدق عليه لعدم التغاير ولو سلم فليس من الجزئيات المذكوره

وخرج ايضا المساوى بج والاعم منه حتى اذا قلنا كل انسان حيوان لم يدخل

فيه مفهوم الناطق اذ ليس هو الحيوان وانما الحيوان هو ما صدق عليه الناطق

وحيث اردنا بالجزئيات جزئيات ذات ج خرج جزئيات مفهومه اعنى

حصصه العارضة للافراد حتى لم يدخل في كل ضاحك مفهوم الضاحك العارض

لزيد والضاحك العارض لعمرو والى غير ذلك مما هو من جزئيات العارض دون

المعروض اعنى الانسان وهذا انما هو ما في القضية المستعملة في العلوم الحقيقية

مثل قولنا كل نوع كذا او كل كلى كذا انما يكون الموضوع بحيث لا يصدق على اشخاص

بل من جهة انها تشارك الكلية في ان الحكم فيها على الافراد ولانه ابعد عن
ضعف فعدل المتاخرون الى تربيع القسمة وقالوا ان كان الموضوع جزئيا
فشخصية وان كان كليا فان بين فيها كمية الافراد فمحصورة والا فان لم يصلح
لان تصدق كلية وجزئية بان يكون الحكم على ما صدق عليه مفهوم الموضوع
من الافراد بل على نفس الطبيعة اما مطلقة كقولنا الانسان مقول والحيوان
مقوم واما مقيدة بالعموم كقولنا الحيوان من حيث انه عام جنس والانسان
من حيث انه عام نوع الى غير ذلك سميت القضية طبيعية وان صلحت لذلك بان
يكون الحكم على الافراد سميت مهملة لاهمال بيان كمية الافراد مع احتمالها
لذلك والمراد انه يصلح لذلك من غير نظر الى خصوصية المادة بل من حيث
ان الحكم على ما صدق عليه من الافراد حتى ان قولنا الحيوان انسان مهملة
وان لم يصلح لان تصدق كلية في نفس الامر والمهملة في قوة الجزئية بمعنى تلازمهما
في الصدق وهو ظ البحث الثاني وضع البحث لتحقيق المحصورات
او اهملة لان مجرد تقسيمها الى الحقيقية والخارجية وتفسيرهما ليس تحقيقا
لها بل لابد اولا من تلخيص معنى كل ج ب ثم تقسيمه ثم قياس السوا عليه فنقول
اذا قلنا كل ج ب فمعناه ان كل واحد واحد من ج لا الكل المجموعي ولا نعني بج
ما هو حقيقة ج او ما هو موصوف بج بل ما صدق عليه ج سواء كان بج تمام

كما في قولنا ليس بعض الانسان بحجر لوقوعه ما في سياق النفي بخلاف بعض ليس

فانه ليس في سياق النفي وبعض ليس يذكر للايجاب العدولي كما في قولنا بعض

الحيوان هو ليس بانسان بتقديم الرابطة على حرف السلب بخلاف ليس بعض فان

الحرف السلب مقدم قطعا فيكون سالبا قطعا اذ لا يصلح مثله للموضوع

المعدول حتى لا يكون المحمول مسلوبا عن الموضوع المعدول وان لم

يبين القدماء وثلثوا قسمة القضية وقالوا موضوع الحملية ان كان جزئيا

فشخصيه وان كان كليا فان بين الكمية فمحصورة والا فمهملة فاورد عليهم

ان مثل قولنا الانسان نوع والحيوان جنس ونحو ذلك مما جعل الموضوع

نفس الطبيعة اعني الماهية لا بشرط شيء خارج عن القسمة واجيب بوجوه

الاول انها داخلة في الشخصية لان نفس الماهية من حيث انها صورة

حاصلة في عقل جزئي شخصي ورد بان الحكم في هذا ليس من حيث انها صورة

شخصية وجميع المحصورات ايضا بهذا الاعتبار موضوعها شخص الثاني انها

داخلة في المهملة من جهة انه حكم على كلي اهمل بيان كمية ورد بانهم جعلوا

المهملة في قوة الجزئية وهذا لا يصدق جزئية اذ ليس بعض من افراد

الانسان نوعا الثالث ان المراد تقسيم القضية المعتبرة في العلوم ومثل

هذه القضايا خارجة عن ذلك والمخصوص انما وقع البحث عنها لا بالذات

في الاثبات ولفظ اثنان وثلثة ونحو ذلك مما يفهم منه الكلية او البعضية

وفرقوا بين ليس كل وليس بعض وبعض ليس بان ليس كل مفهومه المطابقي

الصريح دفع الايجاب الكلي لان كل حيوان انسان ايجاب كلي وليس دفع له ويلزمه

السلب الجزئي يعني النفي عن البعض سواء كان مع الثبوت للبعض او بدونه

لان الحكم اذا لم يثبت لكل فرد فذلك اما بان لا يثبت لفرد اصلا او يثبت

لفرد وينتفي عن فرد وعلى التقديرين يتحقق السلب عن البعض وهو السلب

الجزئي وليس بعض وبعض ليس مفهومهما المطابقي هو السلب الجزئي لان معناهما

سلب المحمول عن بعض افراد الموضوع ويلزمهما دفع الايجاب الكلي لانه اذا انتفى

عن البعض لم يكن ثابتا لكل فرد بالضرورة ولقائل ان يقول كما ان ليس كل صريح

في دفع الايجاب الكلي فكذلك ليس بعض صريح في دفع الايجاب الجزئي والسلب

الجزئي لازم في الصورتين والتحقيق انهما ان اعتبرا بالقياس الى القضية التي

بعدهما فالاول دفع الايجاب الكلي والثاني دفع الايجاب الجزئي وان اعتبرا

بالقياس الى المحمول فالاول سلب كلي لدلالته على ان المحمول مسلوب عن كل

فرد والثاني سلب جزئي فلما كان الاول اى ليس كل على تقدير جزئيا وعلى

تقدير كليا جعل للجزئي اخذا بالمتعين المقطوع به وتركا للمحتمل المشكوك

والفرق بين ليس بعض وبعض ليس ان ليس بعض قد يستعمل للسلب الكلي

فی الذکر یکون شخصا فهذا کاتب وانا قایم لیس کذلک لما مر من ان اسم الاشارة
والمضمرات موضوعة لمعان کلیة وان اردت ان ما صدق علیه الموضوع من
الذوات یکون شخصا فمثل کل انسان حیوان کذلک لان کل فرد فهو شخص
قلنا المراد ان یکون الموضوع بحیث یفهم منه بقرینه شخص معین لا یحتمل الاشتراك
کما یفهم من قولنا انا قایم وهذا کاتب مشار به الی معین محسوس بخلاف
کل انسان حیوان وان کان الموضوع کلیا فاما ان یبین کمیة افراد ما علیه
الحکم ای یبین ان الحکم ان کان علی جمیع افراد الموضوع او بعضها بلفظ یدل
علی ذلك ویسمی سورا ماخوذا من سور البلد المحیط به او لا یبین فان بین سمیت
القضیة محصورة لحصر افراد الموضوع فیها بانها الکل او البعض ومسورة لاشتمالها
علی السور والمحصورة اربعة اقسام لانه اما ان یبین فیها ان الحکم علی جمیع الافراد
وهی الکلیة او علی بعضها وهی الجزئیة وکل واحد منهما اما موجبة او سالبة
وسور الموجبة الکلیة لفظ الکل الافرادی لا المجموع وسور السالبة الکلیة
لا شیء ولا واحد وسور الموجبة الجزئیة بعض وواحد وسور السالبة الجزئیة
لیس کل ولیس بعض وبعض لیس وهذا علی سبیل التمثیل او اعتبار الاکثر لا
علی سبیل التعیین فان کل ما یفهم منه بحسب لغة من اللغات ان الحکم علی
الکل او علی البعض فهو سور ککلام الاستغراق والنکرة فی سیاق النفی والتنوین

مشار به

فی الابداد

80

واعلم ان ظ كلام المنطق لا يشمل على القضية التي محمولها فعل وهي التي يسميها

النحاة جملة فعلية كقولنا قام زيد اللهم الا ان يجعل فى نا و يل زيد شخص له

القيام وهذه النسبة النسبة التي اشتملت عليها الحملية ان كا

بها يصح ان يقال الموضوع محمول وهي النسبة الايقاعية المفهومة من قولنا هست

فالقضية موجبة وان كان نسبة بها يصح ان يق الموضوع ليس محمول وهي النسبة

الانتزاعية المفهومة من قولنا نيست فالقضية سالبة والنسبة التي يفهم من قولنا

الانسان حجر هي التي بها يصح ان يق الموضوع محمول من حيث يصح وان لم يصح

ههنا لخصوصية المادة والتي في قولنا الانسان ليس بحيوان هي التي لها

يصح ان يقال الموضوع ليس بمحمول وان لم يصح ههنا فهو غاية لوضوح وبه

يندفع اعتراض الشارح على تعريف الموجبة والسالبة بانه لا يشمل الكاذب

وموضوع الحملية ما مر كان تقسيم للحملية باعتبار النسبة قدمه لانه يرجع

الافادة ومناط الاكتساب والبداهة وهو الصادق والكاذب والموجب و السالبة

وهذا تقسيم لها باعتبار الموضوع ولوحظ في اسامي الاقسام حالها وقع التقسيم

باعتباره فموضوع الحملية اما ان يكون جزئيا حقيقيا او كليا فان كان جزئيا حقيقيا

سميت القضية شخصية ومخصوصة لكون موضوعها شخصا معينا مخصوصا لا يحتمل

الاشتراك كقولنا زيد عالم وهذا كاتب وانا قايم فان قيل ان اريد ان مدلول الموضوع

لفظا يقوم مقام ذلك مجملا وقد يظن ما فى فان الكلمة الوجودية مثل كان و يكون

ويستكون يدل على ذلك التمسوا فى لغة العرب لفظا ينقلونها الى ذلك ويجعلونها

است واستين فى اليونانية فاختار بعضهم لفظ هو لانها قد يستعمل كناية كما

فى قولنا هو يفعل وقد يستعمل فى بعض الامكنة التى يستعمل فيها لفظ است

كما فى قولنا هذا هو زيد وهذا هو النساء فان لفظ هو يفيد حملا عن ان يكون

قد استعمل ههنا كناية فاستعملوا لعربية مكان هست فى الفارسية

وجعلوا المصدر منه الهوية كالانسانية من الانسان واختار بعضهم بدل هو لفظ

الموجود وجعلوا مكان الهوية الوجود مكان كان ويكون ويستكون وجد و

ويوجد وسيوجد هذا كلامه نسلهذا ان كان لفظ هو مذكورا كما فى قولنا

زيد هو عالم يسمى القضية ثلاثية لكونها ذات ثلثة اجزاء ملفوظة وان كان محذوفا

لشعور الذهن بمعناها يسمى القضية ثنائية للاقتصار على الجزئين والتفصيل

فيه بحسب القسمة العقلية ان استعمال الرابطتين معا والزمانية فقط او غير الزمانية

فقط واجب او جائز او ممتنع مصرح يستعمل وانما قال فى بعض اللغات لعدم

العلم بجواز حذف الرابطة مطلقا لو ما بمعظم او حركة فانما يصح هو فيما

اذا لم يكن المحمول كلمة كقولنا زيد آمد وامده تفحصا فوجدناه المحمول

كله فيما بمعنى من اللغات مستغنيا عن الرابطة على تقدير اليوم الا بنفسه على النسبة

واعلم

وعلى تقدير ان يكون فهو انما يفيد الحصر والتاكيد والتحقيق ان ما بعده

خبر لا نعت ولا دلالة له على النسبة اصلا والذى يفهم من الربط فى لغة العرب هو

الحركات الاعرابية بل حركة الرفع تحقيقا او تقديرا لا غير لانا اذا قلنا زيد عالم

وعلى سبيل التعداد بلا حركة الاعرابية لم يفهم منه الربط والاسناد واذا قلنا زيد

عالم بالرفع فهم ذلك منه فالرابطة من الحركة الاعرابية لا غير وهذا فى غاية الوضوح

ولا ادرى كيف خفى هذا على القوم فعلى ما ذكرنا ان كان الموضوع والمحمول مبنيين

فالقضية ثنائية وان كانا معربين فثلاثية تامة وان كان احدهما معربا فقط

فثلاثية ناقصة وبالجملة كون لفظ هو غير موضوع فى لغة العرب للربط مما لا ينبغى

ان يخفى على احد من المحصلين فضلا عن الحكماء المحققين وقديما كنت متاملا

فى حل هذا الاشكال عن حقيقة الحال فى هذا المقام حتى وجدت فى كتاب

الالفاظ والحروف للفيلسوف المحقق ابى نصر الفارابى ما يدل على ان ليس مرادهم

ان لفظ هو موضوع فى لغة العرب للربط والا انها مستعملة عندهم لذلك بل المراد

ان الفلاسفة نقلوها الى ذلك قال لما انتقلت الفلسفة الى العرب واحتاجت الفلاسفة

الذين يتكلمون بالعربية ويجعلون عباراتهم فى المعانى فى الفلسفة والمنطق بلسان

العرب لا لفظ تقسم مقام است فى الفارسية واستين فى اليونانية وهى التى يدل

على ربط المحمول الاسم بالموضوع ربطا غير زمانى ولم يجدوا فى العربية فى اول وضعها

اعني الاسناد اليه لانه كما ان المحمول متصف بنسبته الى الموضوع صفة للموضوع

كذلك الموضوع [illegible] بنسبة المحمول اليه فاذا جعلنا الموضوع داخلا في الصفة

فهي صفة الموضوع والا فهي صفة المحمول وهذا كما ان حصول صورة الشيء

في العقل صفة العقل على ما سبق فتذكر [illegible] واللفظ الدال

اللفظ الدال على النسبة الحكمية يسمى رابطة لربطها المحمول بالموضوع وزعموا

انها اداة لدلالتها على معنى غير مستقل اعني النسبة الموقوفة على المنتسبين

لكنها قد يكون في قالب الاسم كهو في قولنا زيد هو عالم ويسمى غير زمانية و

قد يكون في قالب الكلمة ككان في قولنا كان زيد عالما ويسمى زمانية وفيه

نظر من وجوه الاول انه لو كان توقف مفهوم اللفظ على شيء موجبا لكون

اللفظ اداة لكان جميع الاسماء الدالة على النسب والاضافات ادوات

والثاني انه لو كان لفظ كان رابطة لانعكس قولنا كل شيخ كان شابا

الى قولنا بعض الشاب كان شيخا على ما هو مقتضى العكس ولما كان عكس هذه

القضية قولنا بعض الكائن شابا شيخ علمنا ان لفظ كان داخل في المحمول الدال

على تعيين الزمان الثالث ان لفظ هو في قولنا زيد هو عالم ضمير عائد الى

زيد عبارة عنه وهو عند اهل العربية مبتدا ولا دلالة له على النسبة اصلا

وان اريد بها ما يسمونه ضمير الفصل والعماد فهو لا يكون في مثل زيد عالم وعلى

نقدير ان

78

محكوما عليه ومسندا اليه والطرف الذى حكم بصفة المحمول اعنى كونه محكوما به
ومسندا به فكل من ذات المحمول والموضوع متقدم على الحكم لكن وصفاهما
متاخران والحكم لكونه الجزء الاخير مقارن للقضية بالزمان ومتقدم عليها بالذات
فظهر ان النسبة التى هى جزء القضية ليست هى موضوعية الموضوع ولا محمولية
المحمول بالمعنى المتعارف ومن زعم ان الموضوعية مثلا فى قولنا كل ج ب ليست
الا نسبة ب الى ج اى كونه بحيث نسب اليه ب وهو بعينه النسبة الايجابية المتقدمة
فى الذهن على وضع القضية الداخلة فيها فقد اراد بالموضوعية غير ما هو مفهومها
الظ وتحقيقه ان النسبة بين الطرفين امر واحد قايم بالمجموع يقال لها باعتبار
المحمول الاسناد اى كونه مسندا او باعتبار الموضوع الاسناد اليه اى كونه مسندا
اليه فيتحقق التغاير بين الاسناد والاسناد اليه بان الاول عبارة عن النسبة
من حيث تعقلها بالمحمول والثانى من حيث تعقلها بالموضوع فقال الامام رحمه الله
فى الملخص ان النسبة التى هى جزء القضية هى موضوعية الموضوع لا ينافى قوله
فى شرح الاشارات ان الرابطة تعبير نسبة المحمول الى الموضوع ولذلك كانت جهة
القضية كيفية تلك النسبة كما توهم جمع من المتاخرين نظرا الى ظاهر ان نسبة المحمول
صفة المحمول او المحمولية اعنى الاسناد وذلك لان نسبة المحمول الى الموضوع
صفة للموضوع اعنى كونه منسوبا اليه المحمول اعنى الاسناد اليه كما ان المحمول

وهي مانعة الخلو وكل منهما موجبة ان كان الحكم فيهما بالتنافي وسالبة ان كان بنفي التنافي وجميع في منقولات عرفية الا ان المناسبة في الموجبات ظاهرة لما فيها من معنى الحمل والاتصال والانفصال ومنع الجمع ومنع الخلو في السوالب بناء على التشبيه بالموجبات في الاطراف الفصل الاول قدم الحملية لكونها من الشرطية بمنزلة المفرد من المركب وهي انما يتحقق بثلثة اجزاء محكوم عليه ويسمى موضوعا لانه وضع للحكم عليه بشيء والمحكوم به ويسمى محمولا على الموضوع ونسبة بينهما يرتبط المحمول بالموضوع وهي الحكم بثبوته له او بنفيه عنه فانا اذا تعقلنا زيدا والكاتب والنسبة اي مفهوم كونه كاتبا او غير كاتب لم تحصل القضية كما هو حال الشاكين والتوهمين فانهم يعقلون الطرفين والنسبة بينهما من غير حكم حتى اذا زال الشك واعتقد الذهن ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اعني ان المحمول ثابت للموضوع او ليس بثابت له حصلت القضية ولهذا قال الشيخ ليس مجموع معاني القضية معنى الموضوع والمحمول بل يحتاج الى ان يعتقد الذهن مع تلك النسبة بين المعنيين بايجاب او سلب فالسلب فالاجزاء في التحقيق اربعة لكن لم يتعرض للنسبة التي يرتبط المحمول بالموضوع اعني الحكم وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ولهذا اقتصروا في الالفاظ على ثلثة لان الرابطة الدالة على الحكم دالة على تلك النسبة بالالتزام واذا انفصل الحكم حصل للطرف الذي حكم عليه صفة الموضوعية اعني كونه

محكوما

في القضية ان كانا مفردين بالقوة او بالفعل فحملية والا فشرطية وكذا قولهم

ان انحلت القضية بطرفيها الى قضيتين فشرطية والا فحملية واذا اريد بالقضية

ما ليس بمفرده بالقوة ولا بالفعل وح لا يرد شيء من النقوض والاعتراض الشارح

بان الشرطية تنحل الى مفردين بالقوة وسيرد عليك تحقيق انحلال الشرطية الى قضيتين

والشرطية يجوز ان يكون وضع المقدم بالذات لبيان الاقسام الاولية

ووقع قسمة الشرطية الى المتصلة والمنفصلة على سبيل الاستطراد وبالعرض

وظاهر كلام الاشارات ان الحملية والمتصلة والمنفصلة اقسام اولية للقضية لانه

قال اوصناف التركيب الخبري ثلاثة فكانه اعتبر ان القضية اما حملية او غير حملية وغير

الحملية اما متصلة او منفصلة كما يقال الحيوان اما ناطق او غير ناطق وغير الناطق

اما صاهل او غير صاهل فالصاهل لا يخرج عن ان يكون من الاقسام الاولية للحيوان

لان غير الناطق ليس ماهية محصلة يكون تقسيم الحيوان اما الى الصاهل وغيره بواسطة

تقسيمه اليها فالشرطية اما متصلة وهي التي يحكم فيها بصدق قضية او لا صدقها على

تقدير صدق اخرى سواء تحقق صدق احدى القضيتين ام لا وسواء دل على

تقدير اللزوم ام لا فان كان الحكم بالصدق فموجبة وان كان بلا صدق فسالبة

اما منفصلة وهي التي حكم فيها بالتنافي بين القضيتين او بنفيه في الصدق والكذب

جميعا وهي المنفصلة الحقيقية او في الصدق فقط وهي مانعة الجمع او في الكذب فقط

والانفصالية ومعنى الانحلال حذف الادوات الدالة على الحكم الذي به

يكون تلك القضيه قضيه فاذا قلنا زيد هو عالم او زيد هو ليس بعالم وحذف

هو الدال على الايجاب وليس هو الدال على السلب بقي زيد وعالم فهما مفردان

واذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والعدد اما زوج او فرد

وحذف لفظ ان والفاء الدال على الاتصال ولفظ اما او والدال على الانفصال

بقي الشمس طالعة والنهار موجود وهما قضيتان لا مفردان وكذا العدد

زوج والعدد فرد ونعني بالمفرد بالقوة ما يمكن التعبير عنه بلفظ مفرد حال كونه

جزءا من تلك القضيه وعند افادة حكمها فدخل في الجملة نحو قولنا زيد ابوه قائم

وقولنا زيد قائم قضيه وقولنا الحيوان الناطق ينتقل بنقل قدميه وقولنا

زيد عالم ليس زيد بمكرم وقولنا ضد عالم يضاده زيد ليس بعالم وقولنا لكن

الشمس طالعة يلزم النهار موجود وغير ذلك مما يصح فيه ان هذا ذاك والموضوع

محمول لانها ينحل الى شيئين يمكن ان يعبر عنهما بلفظين مفردين حال كونهما

محكوما عليه ومحكوما به وهو انحلال الشرطيه فانه لا يصح فيها ان هذا ذاك

والتعبير عن طرفيها بالمقدم والتالي لا يصح عند افادة الحكم باللزوم والعناد

فهي لا ينحل بطرفيها الى شيئين يمكن التعبير عنهما بلفظين مفردين عند قصد

افادة الحكم الذي في الشرطيه وهذا مطابق قول الشيخ ان المحكوم عليه والمحكوم به

في القضيه ان كانا مفردين

86

عن الحملية خاصة او الشرطية او كلتيهما جميعا والمراد بالاقسام الاولية الاقسام

الى الحملية والشرطية لا هذا **قوله** المقالة الثانية في القضايا **اقول** رتبها على

مقدمة لتعريف القضية واقسامها الاولية وثلثة فصول لان البحث اما عن اقسام

عن الحملية خاصة او الشرطية خاصة او كليهما جميعا والمراد بالاقسام الاولية الا

الحاصلة باعتبار القسمة الاولى للقضية كما يقال القضية اما حملية او شرطية

بخلاف الضرورية وغيرها فان القضية انما تنقسم اليها بعد انقسامها الى

الحملية او الشرطية فان قلت هب ان الموجهات من اقسام الحملية خاصة ومثل

اللزومية والاتفاقية والعنادية من اقسام الشرطية خاصة لكن الموجبة والسالبة

والمحصورة وغيرها من الاقسام الاولية لمطلق القضية وليست في المقدمة قلت ليس

كذلك في التحقيق لان كلا من الايجاب والسلب والحصر والخصوص والاهمال

في الحملية بمعنى يخصها وفي الشرطية بمعنى يخصها فلا يكون من الاقسام ا

الاولية فالقضية قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فيه والقول

يرادف المركب ويطلق على المعقول والمسموع فيعتبر في القضية المعقولة الاول

وفي الملفوظة الثاني والصادق كما يطلق على القول المطابق حكمه للواقع يطلق

على قايل هذا القول وهو المراد ههنا وهي اما حملية او شرطية لانها ان

انحلت بطرفيها المحكوم عليه والمحكوم به الى مفردين بالفعل او بالقوة فحملية

يتوقف على الكيفية بمرتبتين اى هناك توقف وترتيب واحد واما بمرتبتين كتعريف
الاثنين باول عدد ينقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين الغير
المتفاضلين ثم تعريف الشيئين بالاثنين فالمتساويان بما يتوقف على الاثنين
بمرتبتين احدهما مرتبة توقف المتساويين على الشيئين والثانية مرتبة الشيء
على الاثنين واما بمراتب كتعريف الاثنين بالزوج الاول والزوج الاول بالمنقسم
بالمتساويين والمتساويين بما ذكر فالزوج يتوقف على الاثنين بثلث مراتب لانه
موجب على المتساويين والمتساويان على الشيئين والشيئان على الاثنين قوله
الفاظ غريبة وحشية ظاهر كلامه انه يريد بالوحشية والغريبة معنى واحدا وهو
ما يكون غير ظاهر المعنى بالنسبة الى السامع واما قول الشيخ فى الاشارات غير غريبة
ولا وحشية فاراد بالغريبة ما يكون مشهود الاستعمال وهى فى مقابلة المعتادة
وبالوحشية ما اشتمل على تركيب الطبع عنه وهى فى مقابلة العذبة و
يجب ان يحترز عن الالفاظ المشتركة والمجازية عند عدم ظهور قرينة دالة
على تعيين المراد فان قيل المجاز لا يكون الا مع قرينة لكونها ماخوذة فى تعريفه
قلنا هو لا يكون الا مع قرينة دالة على ان اللفظ لم يستعمل فيما وضع له وهى
غير القرينة الدالة على تعيين المراد قوله المقالة الثانية اقول
على مقدمة لتعريف القضية واقسامها الاولية ثلثة فصول لان البحث اما

عن الحملية

75

شبيها بالمعرف فهو ليس بمعرف لخلل وقد يقع المعرف مشتملا على لفظ بقوة

الغرض على السامع لخفاء او بتعسر طبع لكن معرفة يكون مستلزما لمعرفة

المحدود فالاغلاط المعنوية يخرج المعرف عن كونه معرفا بخلاف اللفظية فانها

انما يخرج عن الاستحسان فقط وما في الكتاب ظ والتعريف الدوري اردى من

التعريف بالمساوي لانه يمكن ان يصير اعرف في بعض الصور بخلاف نفس الشيء

والدور الخفي اعني بمرتبتين فصاعدا اردى من الدور الظاهر اعني بمرتبة

لاشتماله على الاول مع الزيادة لكن الدور ظ اشنع نظرا الى الظاهر وقوله

في تعريف بالمساوي كتعريف المتحرك بما ليس بساكن والزوج بما ليس بفرد

يعني بالنسبة الى من يكون الحركة والسكون عنده متساويين في المعرفة و

الجهالة وكذا الزوج والفرد وهذا اذا كان الحركة والسكون متضادين و كذا

الزوجية والفردية كما هو بحسب المشهور واما اذا كان بينهما تقابل العدم

والملكة بان يكون السكون عدم الحركة والفردية عدم الزوجية عما من شانه

الزوجية كما هو بحسب التحقيق فالتعريف الدوري بمرتبة وقوله وعن تعريف

الشيء بما هو يتوقف عليه اي بامر يتوقف على ذلك الشيء توقفا اما بمرتبة

بان يكون الحد متوقفا على المحدود بلا واسطة كتعريف الكيفية بما به يقع

المشابهة واللامشابهة ثم تعريف المشابهة بالاتفاق في الكيفية فالمشابهة

عما من شانه الحركة

بقيد الاطلاع على الذاتى فان قيل ان كل جزء فهو مغاير للماهية ومقدم

عليها لكن ظاهر ان مجموع الاجزاء ليس غيرها ومتقدما عليها فان كان الحد التام

تعريفا بجميع الاجزاء كيف يتحقق التغاير والنسبة والمتقدم اجيب بان جميع

الاجزاء مفصلة هى الحد وجميع الاجزاء من حيث هو واحد مجموعى هو المحدود و

والاول غير الثانى لانا اذا فرضنا ان جميع الاجزاء عشرة تسعة منها اجزاء

مادية والاخر هو الصورى وهو الوحدة المجموعية فاذا اخذناها مفصلة

فالوحدة المجموعية لم يجعل الماهية واحدة بل كثيرة بان جعلت التسعة عشرة

لكن المحدودة وهو الواحد المجموعى الذى جعله الوحدة المجموعية واحدا

فهو مهملا لاعتبار غير ذلك وتصوره موجب لتصور ذلك ومقدم عليه وقد

يجاب بان معرفة المحدود تصور متعلق بجميع الاجزاء ومعرفة الحد تصورات

متعلقة بالاجزاء فجميع تصورات الاجزاء سبب لتصور مجموع الاجزاء ومقدم

عليه ففى الحد تفصيل وفى المحدود اجمال وفيه نظر لانه لا يفيد التغاير بين المحدود

والحد اعنى الماهية وجميع اجزائها بل بين تصور الماهية التى هى المحدود

فلابد من بيان ان المحدود هو الاجزاء من حيث يتعلق بها تصور واحد والحد

هو الاجزاء من حيث يتعلق بها تصورات ليتحقق التفصيل والاجمال فى الحد

والمحدود قوله ويجب قول قد يقع فى معرض الايصال الى التصور ما يكون

بشبهها

والناقص لانه اما ان يكون بمجرد الذاتيات اولا فالاول ان كان بالجنس و
الفصل القريبين مع تقدم الجنس على الفصل يسمى حدا تاما اما الحد فلكونه
مانعا عن خروج فرد من افراد الماهية دخول غيرها واما التام فلاشتماله على جميع
الذاتيات وان كان بغيرها يسمى حدا ناقصا لخلوه عن بعض الذاتيات كالتعريف
بالفصل وحده او به وبالجنس البعيد وكلما كان الجنس ابعد كان التعريف
في النقصان ادخل والثاني ان كان بالجنس القريب والخاصة يسمى رسما تاما
لكونه تعريفا بالخاصة التي هي من اثار الشيء ولوازمه من مشابهة الحد التام
من جهة انه وضع الجنس القريب اولا ثم قيد بما يختص بالماهية وان كان بالخاصة
وحدها او بها وبالجنس البعيد يسمى رسما ناقصا فالخاصة في الرسم كالفصل في
الحد فان كان مع الجنس القريب فتام فان كان مع البعيد فناقص ولم يعتبر
والعرض العام مع الفصل او الخاصة لانه لا يفيد الامتياز والاطلاع على الذاتي
وكذا الخاصة لانها لا يفيد الاطلاع على الذاتي والامتياز حاصل بالفصل وفيه
نظر لانا لا نم ان كل قيد فهو اما للتمييز او الاطلاع على الذاتي بل ربما يفيد
اجتماع العوارض زيادة ايضاح للماهية وسهولة اطلاع على الحقيقة كما صرح
به الشيخ في الاشارات وكثيرا ما يضعون العوارض العامة مواضع الاجناس
وايضا الفصل البعيد مع الفصل القريب او مع الخاصة خارج عما ذكره مع انه

الخاص واما الرابع فلانه خطاء لجواز ان يكون بمباين مع مباين

اخر خصوصية بحيث يفيد تعقله والاول ذلك الى الاصطلاح على ان المعرف

احريا كان او رسميا يجب ان يكون مساويا للماهية المعرفة بمعنى ان كل ما صدق

عليه المعرف صدق عليه الماهية وهو معنى الاطراد اى اذا وجد المعرف وجدت

الماهية فيلزم ان يكون مانعا عن دخول غير افراد الماهية فيه وكل ما صدق

عليه الماهية صدق عليه المعرف فيكون منعكسا بمعنى انه اذا انتفى المعرف انتفت

الماهية ويلزم ان يكون جامعا لجميع افراد الماهية وهنا نظر وهو ان المنطق

جميع طرق اكتساب التصور والتصديق وكما ان من التصديق برهانيا

وغيرها والموصل الى التصديق شاملا لطرفيها فكذلك من التصور حقيقي و

ونميز عن جميع ما عداه واعم من ذلك فالموصل الى التصور اعني القول الشارح

لابد ان يشمل طرق الايصال الى جميع انواع التصور وحين خصوصه بلا ولبن

فلابد من ان يضعوا في ابواب المنطق ما يوصل الى الثالث ثم الشيخ وكثير

من المحققين صرحوا بان الرسوم الناقصة يجوز ان يكون اعم من الماهية

ولعيست مشحونة بالتعريفات الاسمية الاعم ولنقتصر على شرح ما في الكتاب

فان بحث التعريف باقسامه واحكامه مما يطول ذكره وقد ادخل بالمنا خرون

قوله وسمى حدا تاما **اقول** قسم المعرف الى الحد والرسم وكلا منهما الى التام

والناقص

ان الكلي المذكور بحسب الاضافة اعني كونه جنسا للجنس اخص من مطلق
الجنس وبحسب مفهومه اعم منه ولا منافاة ثم المعرف لا يجوز ان يكون نفس الماهية
المعرفة لان المعرف يجب ان يكون معلوما قبل الماهية المعرفة لان تصوره سبب
لتصورها والشيء لا يعلم قبل نفسه وبعد التغاير لا يجوز ان يكون المعرف اعم
منها لقصور الاعم عن افادة التعريف لانه لا يفيد تصور الحقيقة بالكنه لفوات
بعض الذاتيات ولا امتيازها عن جميع ما عداه لشموله اياها وغيرها ولا اخص
لان المعرف يجب ان يكون اجلى والاخص اخفى لان وجوده في العقل اقل من وجود
الاعم بوجهين الاول ان وجوده في العقل يستلزم وجود الاعم من غير عكس الثاني
ان شروط الخاص ومعانده انه اكثر لان كل ما هو شرط ومعاند للعام فهو شرط
ومعاند للخاص من غير عكس ولا مباينا له لانه ابعد عن التعريف من العام والخاص
كذا ذكروه وفي الكل نظر اما الاول فلان الاعم يجوز ان يفيد تصور الماهية بجميع
الذاتيات اذا كان الخصوص بواسطة قيد عرضي واما الثاني فلان وجود الاخص
في العقل انما يستلزم وجود الاعم اذا كان الاعم ذاتيا وهو ليس بلازم واما الثالث
فلانه ان اريد الشروط المعاندات في العقل فانما يلزم ما ذكره اذا كان الاعم ذاتيا
له وان اريد في الوجود فهذا لا يوجب كون الاخص اقل في العقل حتى يكون اخفى
لجواز ان يكون الخاص الحضور في الذهن والعام مما لا يخطر بالبال اصلا اذا كان

في الذهن فكيف يستلزم تصوره بكنه الحقيقة او امتيازه عن كل ما عداه فاجيب

عن الاول بان المراد باستلزام تصوره تصور الشيء ان يكون تصور الشيء حاصلا

من تصوره ومكتسبا منه وذلك بان يوضع المط التصوري المشعور به بوجه ما ثم

يعمد الى ذاتياته وعرضياته فيحصل منها ما يودي اليه فظاهر ان حصول التصورات

اللوازم البينة من الملزومات ليس كذلك وعن الثاني بان الشيء انما يكون

معرفا اذا اعتبر نسبته الى المطلوب تعريفه فمثل الجسم الناطق ان اعتبر نسبته الى

الانسان فقد افاد امتيازه عن كل ما عداه والا فلا نم انه معرف له ولو سلم فمعنى

الامتياز انه يحصل منه في الذهن صورة تصدق على غير المط ولا نسلم انه يحصل

من الجسم الناطق صورة لا تصدق على غير الانسان وهو ظ لا يقال المحدود

يستلزم تصوره تصور الحد فيجب ان يكون الانسان وهو مثلا معرفا للحيوان

الناطق لانا نقول معنى الاستلزام ان يكون تصوره هو المقتضي والموجب لتصور

ذلك المعنى فيجب فقد مع بالضروره وليس تصور الانسان يقتضي بمقتضى

ويوجب تصور الحيوان الناطق بل الامر بالعكس لا يقال ان المراد تعريف مطلق

المعرف والتعريف المذكور لكونه تعريفا للمعرف اخص من مطلق المعرف فيفوت

المساواة لانا نقول التعريف المذكور مساو لمطلق المعرف بحسب المفهوم والذات

والعرض كونه اخص باعتبار ما عرض له من الاضافة اعني كونه معرفا للمعرف

ان الاصل

72

تحصيل في الاول فاذا حصل السافل فقد حصل العالي ضرورة ان تحصل الكل يوجب تحصيل

الجزء وليس ما يقسم العالي فهو يقسم السافل كالنامي فانه يقسم الجسم دون الحيوان

لكن بعض ما يقسم العالي يقسم السافل كالناطق للحيوان والجسم وقد يقال ان

المراد بالسافل هٰهنا ما يكون تحت العالي ليشمل المتوسط ويدل على ان مقسم المتوسط

مقسم للعالي فمعنى الكلام ان كل فصل يقسم الجنس السافل فهو يقسم العالي قوله

الفصل الرابع قوله عرف المتقدمون معرف الشيء بما يكون معرفته سببا لمعرفته

واراد وا بالمعرفة التصور بالحقيقة او بوجه اخر ولما كان هذا صادقا على التعريف بالاعم

فان تصوره سبب لتصور الاخص بوجه ما عدل عنه المص وقال المعرف للشيء هو

الذي يكون تصوره مستلزما لتصور ذلك الشيء بكنه الحقيقة او بوجه امتيازه عن

جميع ما يغايره ولو لم يرد بالتصور التصور بالحقيقة وبالامتياز مجرد الامتياز

من غير افادة التصور بكنه الحقيقة لكان احد القيدين مغنيا عن الاخر فدخل بالقيد

الاول الحد التام وبالثاني الحد الناقص والرسم وخرج العام لانه لا يفيد الامتياز

عن كل ما عداه فان قيل هذا التعريف ليس بمانع لصدقه على الملزومات بالنسبة

الى لوازمها التنبيه الغير المجولة كالعمى بالنسبة الى البصر والسقف بالنسبة الى

الجدار ولا جامع لان الحد الناقص او الرسم خارج عنه لان تصور الجسم الناطق

والجسم الكاتب مثلا من غير ان ينسب الى ما يطلب تعريفه لا يستلزم حصول الانسان

يجب ان يكون لها فصل فصول مقدمة ضرورة ان فوقها اجناسا وفصول
بقسمة ضرورة ان تحتها انواعا وكل فصل يقوم الجنس العالى والنوع العالى
فهو يقوم السافل ضرورة ان العالى مقوم للسافل ومقوم المقوم مقوم
ولا ينعكس كليا اى ليس كل مقوم السافل مقوما للعالى لان الناطق مثلا
مقوم للانسان دون الجسم ولان جميع مقومات العالى مقومات السافل فلو كان مقوما
للعالى لم يبق بينهما فرق فى المفهوم لاشتراكهما فى جميع الذاتية فان قيل الكلام
فى الفصل المقوم فعلى تقدير كون كل فصل مقوم للسافل مقوم للعالى لا يلزم
اشتراكهما فى جميع الذاتيات حتى يلزم الاتحاد فى المفهوم لان للسافل جنسا
داخلا فى مفهومه وغير داخل فى مفهوم العالى فالجواب ان الجسم الداخل فيه
مركب من جنس وفصل وهكذا الجنس الثانى والثالث حتى ينتهى الى العالى
فيكون جميع اجزاء السافل فصولا لا العالى وهو ليس بخارج عن نفسه فاذا
كان كل فصل مقوم للسافل مقوما للعالى لم يبق للسافل ذاتى لا يكون للعالى
فافهم وينعكس جزئيا اى بعض مقوم السافل مقوم العالى اما فى النوع فظاهر
كالقائل للابعاد فانه كما يقوم الانسان يقوم الجسم ايضا واما فى الجنس فمبنى
على تركب العالى من امرين متساويين وكل فصل يقسم السافل الى الجنس
السافل فقط اذ لا يقسم النوع السافل فهو يقسم العالى لان معنى التقسيم

تحصيل

في طريق ما هو بالذاتي الاعم يعني ان من فسر المقول في جواب ما هو بالذاتي
لم يفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل فيه ومن فسره بالذاتي الاعم
لم يفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الواقع في طريقه وايده بالمناسبة
فلان الشيء قد يعرف بالذاتي الاعم اولا ثم يقيد بالمساوي فيحصل الماهية
فالاعم قد وقع في الطريق والمساوي عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل
الماهية واما الاشارة فلان الشيخ عرف الجنس المشهور والمتناول للجنس
او الفصل في الجمل على ما يستعمله الظاهريون بما يكون مقولا في طريق ما هو
وذلك عندهم انما يكون الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي عندهم انما يكون حدا
ناقصا **قوله** الجنس العالي الخ **اقول** الفصل ينسب الى الماهية التي هو جزء
منها بانه مقوم لها اي داخل في قوامها ومحصل لكنها هي هي والى الجنس
بانه مقسم له الى الانواع بان ينضم الى الجنس فيحصل المجموع نوعا من ذلك
الجنس فالجنس العالي جاز ان يكون له فصل يقومه بناء على جواز تركبه
من امرين متساويين ويجب ان يكون له فصل تقسمه ضرورة ان تحته انوا
متمايزة بالفصول والنوع السافل يجب ان يكون له فصل يقومه ضرورة ان
فوقه جنسا فلا بد من فصل يميزه عما يشاركه فيه ويمتنع ان يكون له فصل
لامتناع ان يكون تحته نوع والمتوسطات من الاجناس والانواع

والاشارة من كلام الشيخ اما المناسبة صح

ما هو والواقع في طريق ما هو بان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع
في طريقه يعني انهم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هو الماهية وبين الداخل فيه
والواقع في طريقه الذي هو الذاتي اي جزء الماهية ففسر الامام الداخل في
جواب ما هو بالجزء المدلول عليه بالتضمن والواقع في طريق ما هو بالجزء
المدلول بالمطابقة وتبعه المتاخرون في ذلك واليه اشار المصنف ههنا وتحقيق
ذلك ان جواب ما هو لا يكون مذكورا الا بالمطابقة وجزءه اما ان يكون
مذكورا بالمطابقة او بالتضمن فان دلالة الالتزام مهجورة في جواب ما هو
~~لا يكون مذكورا الا بالمطابقة~~ بالكلية حتى لا يصح ان يدل على الماهية او على
اجزائها بالالتزام والتضمن مهجورة في نفس الجواب دون جزئه فالجزء ان
كان مذكورا بالمطابقة كالحيوان او الناطق من الحيوان الناطق المقول
في جواب ما الانسان يسمى واقعا في طريق ما هو اي مقول فيه لانه وقع
في جواب ما الانسان يسمى واقعا في طريق ما هو اي مقولا فيه لانه وقع
في جواب ما هو الذي هو طريق ما هو وان كان مذكورا بالتضمن كا
الجسم او الحساس في المثال المذكور يسمى داخلا في جواب ما هو ولما لم
يكن في كلامهم ما يشير الى هذه التفسير فسر الحكيم المحقق الداخل في جواب
ما هو بالذاتي الذي هو جزء الماهية سواء كان اعم او مساويا والواقع

في طريق

فلانم انه بسيط بل هو شيء له الوجوب وهذا مركب وان اريد به الذات العروض
كيها
فلانم انه نوع حقيقي بل ليس هو الا الشخص واما ثانيا في البسايط فلانم عدم تو
من الاجزاء الذهنية فان قيل الماهية لابد الى بسيط لا يكون لجنس
وفصل على ما سبق قلنا لو سلم لا يلزم ان يكون البسيط نوعا حقيقيا لجواز
ان يكون جنسا عاليا او فصلا فان قيل الاجناس العالية انواع حقيقية
بالقياس الى حصصها وليست باضافية قلنا المعتبر هو النوع الحقيقي بحسب
الامر نفسه والا لم يتم اثبات الاضافي بدون الحقيقي لان المتوسطات بالقياس
الى حصصها انواع حقيقية والمص لما بين وجود كل من النوعين بدون الاخر
قال ليس بينهما عموم وخصوص مطلقا بل من وجه لانه قد تحقق التصادق
فيما سبق التصادف محقق في الانواع السافلة بالنسبة الى ما فوقها من الاجناس
كالانسان مثلا **قوله** وجزء المقول الخ **اقول** العرض هذا الكلام انه وقع
في كلام الظاهر تين من المنطقيين ما يشعر بان المقول في جواب ما هو الذاتي
بان الفصل ذاتي ليس بمقول في جواب ما هو ذهب بعضهم الى ان المقول
في جواب ما هو الذاتي الاعم فرد الشيخ عليهم بان فصل الجنس كالحساس مثلا
ذاتي اعم وليس بمقول في جواب ما هو وقال ما هو سؤال عن الماهية فيجب ان
يكون الجواب بالماهية وفرق بين المقول في جواب ما هو والداخل في جواب

ولكن العالي من مراتب الاجناس يسمى جنس الاجناس لا السافل كما كان في مراتب

الانواع يسمى السافل نوع الانواع وذلك لان جميع الكليات وان كانت من حيث

كونها كليات مقيسة الى ما تحتها لكن اذا نظرنا لخصوصية الجنسية والنوعية الاضافية الا

كانت جنسية الشيء بالقياس الى ما تحته لان الجنس مفسر بالمقول على كثيرين

مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فاضافته الى جميع الاجناس انما يكون اذا كان

فوق الجميع والنوعية الاضافية بالقياس لما فوقه لانه الذي يقال عليه وعلى غيره

الجنس في جواب ما هو فاضافته الى جميع الانواع انما يتحقق اذا كان تحت الجميع

قوله والنوع الاضافي الخ **اقول** قد ذهب القدماء الى النوع الحقيقي اخص

مطلقا من الاضافي لان كل نوع حقيقي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات

العشرة فتكون مقولة عليه وعلى غيره في جواب ما هو ورد ذلك بانا لا نم انحصار

الحقايق في المقولات العشرة ~~فتكون مقولة عليه وعلى غيره~~ ولو سلم فلا نم

ان كل مقولة جنس لما تحتها فان اراد المصنف اثبات انه ليس بينهما عموم وخصوص

مطلقا ليحصل رد قول القدماء مع زيادة فائدة فقال الاضافي موجود بدون

الحقيقي كالانواع المتوسطة التي هي اجناس سافلة او متوسطة والحقيقي

موجود بدون الاضافي كالحقايق البسيطة مثل الواجب والوحدة والنقطة

والعقل والنفس ولقائل ان يقول ان اريد بالواجب هو المفهوم العارض فلا

هو النوع المباين كالعقل على تقدير ان يكون الجوهر جنسا له حتى يقال عليه و
على غيره جوابا عنه في جواب ما هو ويكون العقول العشرة افرادا له لا انواعا
حتى لا يتحقق تحته نوع اخر ومراتب الاجناس ايضا هذه الاربع لانه اما ان يكون
اعم الاجناس المغايرة له الواقعة في سلسلة وهو العالي كالجوهر او اخصها وهو
السافل كالحيوان او اعم من بعض واخص من بعض كالجسم النامي وهو المتوسط
او المباين للكل وهو المفرد كالعقل على تقدير ان لا يكون الجوهر جنسا له بل عرضا
عاما له لا يتحقق جنس اعم منه ويكون العقول العشرة انواعا مختلفة له لا اجناسا
حتى لا يتحقق جنس اخص منه ولا اشخاصا حتى يتحقق جنسيته فالعقل مثال للجنس
المفرد على تقدير والنوع المفرد على تقدير وهذا كاف في التمثيل وانما قيدنا الانواع
والاجناس في التقسيمين بالواقعة في سلسلة لان النوع العالي مثلا ليس اعم
من كل نوع ولا الجنس العالي من كل جنس وكذا النوع السافل ليس اخص من كل
نوع ولا الجنس السافل من كل جنس وهو ظ ولا يكفي كونه اعم من جميع ما تحته
واخص ما فوقه لان المتوسطات ايضا كذلك والاولى بالمفرد من النوع والجنس
انه لا يعد بالمراتب اذ لا ترتب فيه فح لا يكون المراتب اربعا ولما ذكر ان مراتب
الاجناس ايضا هذه الاربع وقد سبق ان النوع الاخير يسمى نوع الانواع كان
مظنة ان يتوهم ان الجنس الاخير ايضا يسمى جنس الاجناس فاستدركه فقال و

فخرج الجنس العالي ولانه لا يقال عليه وعلى غيره الجنس وخرج الفصل والخاصة والعرض العام بالنسبة الى جنس الماهية فانه لا يقال عليها في جواب ما هو واما هذه الثلثة بالنسبة الى اجناسها الداخلة فيها فانواع اضافية وقوله اوليا احتراز عن الضيق وهو النوع المقيد بقيد عرضي كلي كالتركي فانه يقال عليه وعلى الفرس الجنس الذي هو الحيوان في جواب ما هو لكن لا اوليا بل بواسطة مقوليته على الانسان للمقول على التركي فان العالي انما يحمل على الشيء بواسطة حمل السافل عليه وفيه بحث لانه يستلزم ان لا يكون النوع الاخير بالقياس الى الجنس العالي والمتوسط نوعا اضافيا وهم يجعلونه نوعا اضافيا بالقياس الى جميع ما فوقه من الاجناس لا يقال التعريف صادق على النوع الاخير والمتوسطات من غير ان يعتبر اضافتها الى ما فوقها لانا نقول قد مر غير مرة ان قيد الحيثية مراد في تعريف الاضافيات قوله ومراتبه اقول الانواع الحقيقية لا تترتب لانه لو كان نوع حقيقي فوق نوع حقيقي او تحته لزم ان يكون النوع الحقيقي جنسا وهو مح واما الانواع الاضافية فقد تترتب ومراتبه اربع لانه اما ان يكون واقعا في سلسلة مشتملة على نوع اخر اولا والاول ان كان اعم الانواع المغايرة له الواقعة فهو العالي كالجسم والا فان كان اخصها فهو السافل كالانسان ويسمى نوع الانواع والا فهو النوع المتوسط كالحيوان والجسم النامي والثاني

هو النوع المباين

68

الحكم وان اريد بحسب الخارج فبتقدير تسليمه لايضر بالدّليل المدّعى ان هذا
الواجب مندرج تحت مفهوم الواجب بمعنى ان مفهوم الواجب يحصل عليه وعلى
غيره في الذّهن وهذا ضرورى نعم لو اعترض بان الجزئى الحقيقى يجوز ان لا يعتبر
اضافته الى ما هو فوقه فلا يكون جزئيا اضافيا لكان شيئا واما الثّانى وهو
ان ليس كل جزئى اضافى جزئيا حقيقيا فلجواز ان يكون الجزئى الاضافى كليا
كالانسان بالنّسبة الى الحيوان بخلاف الجزئى الحقيقى وبين الجزئى الاضافى
والكلى عموم من وجه لتصادقهما فى الكليات المتوسطة وصدق الجزئى الاضافى
بدون الكلى فى الجزئى الحقيقى وبالعكس فى اعم الكليات الّذى لا يندرج تحت
شيء اصلا بمعنى انه لا يكون شيء شاملا له ولغيره واعترض عليه بان تر اما ك
او لا ب مثلا واياما كان يندرج تحت احدهما ومنشاء هذا الاعتراض عدم
تحقيق معنى الاندراج قوله والنّوع الخ اقول النوع كما يقال على ما سبق
ويقال له النّوع الحقيقى لانه لم يعتبر فيه اضافة زائدة على المفهوم الكلى كذلك
يقال على كل ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس فى جواب ما هو قولا اوليا
وهذا تعيين للمعنى الّذى يطلق عليه لفظ النوع الاضافى لا حدّ له فلا بأس
بايراد لفظ الكل وترك ذكر الكلى نعم انه بيان يمكن ان يوخذ منه تعريف النوع
الاضافى وهو الكلى الّذى يقال عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ما هو قولا اوليا

لا بعينه ليخرج مثل الانسان اذا لم يعتبر اضافته الى الحيوان لكنهم يحذفونه

من تعريف الاضافيات لوضوحه قوله وهو اعم اقول كل جزئي حقيقي فهو

جزئي اضافي من غير عكس اما الاول فلان كل جزئي حقيقي وهو معنى الشخص

مندرج تحت الماهيه عن المشخصات اعنى المفهوم الكلي الذي يصدق

الشخص عليه بالتشخص والهذيه كهذا الضاحك المندرج تحت مفهوم مطلق

الضاحك وذلك لان الشخص هو الماهية الكليه مع قيد التشخص فيكون جزئيا

اضافيا بالقياس اليها لاشتراكها بينه وبين غيره وعدم الشراكة بينهما وبين

غيرهما لا يقال هذا منقوض بالتشخص فانه لو كان له ماهية كليه لاحتاج في تعينه

الى تشخص اخر ويتسلسل لانا نقول هو امر اعتباري ينقطع التسلسل فيه

بانقطاع الاعتبار وكون مفهوم التشخص محمولا على هذا التشخص وغيره ضروري

فان قيل هذا منقوض بالواجب يعني ذاته الذي هو جزئي حقيقي فانه شخص

لا يندرج تحت ماهية كلية لانه ان كان نفس تلك الماهية الكليه كان الشئ

الواحد كليا وجزئيا معا وان كان هي مع شئ اخر وهو التشخص كان الواجب

معروضا للتشخص وقد تقرر في الحكمة انه عينه قلنا ان اريد يكون تشخص الواجب

عينه انه عينه بحسب الذهن حتى يكون ذات الواجب عبارة عن التشخص

الذي هو احد جزئيات مفهوم التشخص فهذا مما لا يقول به احد فضلا عن

الحكيم

67

حقيقيا وقد يقال بالاشتراك على كل اخص تحت الاعم عموما مطلقا كان او من وجه على ما هو كلام صاحب الكشف والمصنف كالانسان بالنسبة الى الحيوان والحيوان بالنسبة الى الابيض والمحققون على ان المراد العموم والخصوص المطلق ويسمى جزئيا اضافيا لان جزئيته بالقياس الى الكلى الذى فوقه فان قيل المقام يرادف الكلى الاضافى المضايف للجزئى الاضافى المرادف للخاص واحد المتضايفين لا يجوز اخذه ما تعريف الاخر لان جزء الحد يجب ان يعقل قبل المحدود والمتضايفان يكون تعقلهما معا وايضا لفظ كل زايد لان التعريف بالافراد غير جايز فالاولى ان يقال الجزئى الاضافى هو الاخص من شىء قلنا ليس ما ذكره تعريفا للجزئى الاضافى بل تعيينا لمعناه وتنبيه على اى شىء يطلق بالنسبة الى من عرف معنى الخاص والعام فلا باس بايراد لفظ الاعم فيه ولا لفظ كل على انه اذا كان الجزئى مرادفا للخاص لم يصح تعريفه بالاخص من شىء الا ان يكون تفسير الاسم بالنسبة الى من يعرف معنى الاعم والاخص لان امتناع تعقل الشىء قبل نفسه اظهر من امتناع تعقل احد المتضايفين قبل الاخر فالاولى فى تعريفه ان يقال هو المفهوم الذى يشترك شىء بينه وبين غيره ولا يكون هو مشتركا بين ذلك الشىء وغيره من حيث هو كذلك وهذا معنى قولهم هو المندرج تحت الشىء لان لفظ الاندراج مشعر بان الشىء يكون شاملا له ولغيره حتى ان الناطق بالنسبة الى الانسان لا يكون جزئيا اضافيا وقيد الحيثية

في الصورة الاولى البتة ليشار بلفظ فقط الى انه ضروري الامتناع واذا ثبت

بين نقيضي المتباينين في الصورة الاولى التباين كلي وفي الثانية العموم من وجه

فالتباين الجزئي بالمعنى الشامل للتباين الكلي والعموم من وجه لازم جزما و

انما لم يقتصر في اثبات التباين الجزئي على صدق كل من المتباينين مع نقيض الاخر

مع انه كاف لانه اراد التنبيه على ان تباين نقيض الاخر المتباينين تباينا جزئيا

على وجه يتحقق نوعان بمعنى ان في بعض الصور تباينا كليا وفي بعضها عموما

من وجه ولو اقتصر على ما ذكرنا لجاز ان يكون التباين الجزئي في جميع

الصور على وجه واحد من التباين الكلي والعموم من وجه فلهذا ذكر باقي

المقدمات فظهر ان قيد فقط وذكر باقي المقدمات ليسا مستدركين

على ما توهم الشارح وعلى القاعدة سؤال وهو ان المعدوم في الخارج اخص

من الممكن العام فيكون بينه وبين اللاممكن العام مباينة كلية مع ان بين

نقيضيهما الا معدوم في الخارج والممكن العام عموما وخصوصا مطلقا لان كل

لا معدوم في الخارج فهو اما واجب او ممكن خاص وكل منهما ممكن بالامكان

بالامكان العام ودفعه بعضهم بتفسير التباين الجزئي بصدق احد المفهومين

بدون الاخر في الجملة ليشمل العموم والخصوص مطلقا ايضا قوله الجزئي

اقول الجزئي كما يطلق على ما يمنع نفس تصوره من الشركة ويسمى جزئيا

حقيقيا

النقيضين للموجود والعدم المتباين تباينا كلية كان بينهما تباين كلى ضرورة

امتناع اجتماعهما على الصدق وكذا بين اللاحيوان او اللاانسان النقيضين للحيوان

واللاانسان اللذين بينهما عموم من وجه على ما سبق انفا وان صدقا اعنى

النقيضين على شيء معا كاللاانسان واللافرس الصادقين على الجماد وكاللاحيوان

واللاابيض الصادقين على الحجر الاسود كان بينهما تباين جزئى بمعنى صدق كل

واحد منهما بدون الاخر فى بعض الصور فقط بقرينة جعله فى مقابلة التباين

الكلى وهذا كما يطلق السلب الجزئى فى مقابلة الكلى ويراد به النفى عن البعض

مع الاثبات للبعض فكانه قال وان صدقا معا كان بينهما عموم من وجه

لانه قد تحقق التصادق والتفارق ايضا لانه لا ضرورة صدق احد المتباينين

او كل واحد منهما قصدا بالاضافة الى العموم مع نقيض التباين الاخر فقط

اى بدون عينه وذلك الصدق فى التباين الكلى يكون فى جميع الصور كل

فرس لا حمار وكل حمار لا فرس فى العموم من وجه فى بعضها الصدق بعض

الحيوان ابيض من غير ان يصدق عليه الابيض وبعض الابيض لا حيوان من

غير ان يصدق عليه الحيوان ففائدة قوله فقط اى هذه التفارق بين النقيضين

انما يتحقق اذا صدق احد المباينين مع نقيض الاخر ولم يصدق مع عينه حتى

لو جاز صدق الشيء ونقيضه على شيء لم يتحقق التفارق بين نقيضى المتباينين

ومن وجه واليه اشار بقوله اصلا يعني ليست القاعدة في نقيض الامرين

الذين بينهما عموم من وجه ان يكون بينهما عموم لا مطلقا ولا من وجه لان

بين عين الاعم مطلقا ونقيض الاخص الاخص كالحيوان واللاانسان عموما

من وجه لتصادقهما في الفرس وصدق الحيوان بدون اللاانسان في الانسان

وبالعكس في الحجر مع ان بين نقيضهما اعني نقيض الاعم وعين الاخص كاللاحيوان

واللاانسان تباينا كليا ضرورة امتناع صدق الخاص بدون العام والتباين

الكلي بين المفهومين ينافي العموم مطلقا كان او من وجه لانه عبارة عن صدق

كل منهما بدون الاخر في جميع الصور بحيث لا يكون بينهما تصادق اصلا

ثم لما كان بين الاعم والاخص من وجه تباين جزئي كما بين المتباينين بالتباين

الكلي اراد ان يجمع الحكمين قصدا الى الاختصار فقال ونقيضا المتباينين يعني

المتباينين مطلقا اعم من ان يكون في جميع الصور كالمباينة الكلية وفي بعضها

كالعموم والخصوص من وجه متباينان تباينا جزئيا وهو صدق كل واحد من

المفهومين بدون الاخر في الجملة فيعم التباين الكلي والعموم من وجه وبهذا

يندفع الاعتراض على المصنف بانه لم يبين النسبة بين نقيض الاعم والاخص من

وجه مع انه يصدق ذلك وانما قلنا ان بين نقيضي المتباينين كليا كان او لا

تباينا جزئيا لان النقيضين ان لم يصدقا على شيء اصلا كاللاوجود واللاعدم

النقيضين

65

النقيضين فيلزم تساوى الاعم والاخص وصدق الاخص على كل الاعم وللمعتض
على القاعده سؤال وهو انه لو كان نقيض الاعم اخص لصدق كل ما ليس
بممكن عام فهو ليس بممكن خاص ومعلوم ان كل ما ليس بممكن خاص فهو
اما واجب او ممتنع وكل واجب او ممتنع فهو ممكن عام فكل ما ليس بممكن عام
فهو ممكن عام وهذا محال فان قلت على القاعدتين ان الضاحك مساو
للانسان والماشى اعم منه ومع هذا لا يصدق كل ما ليس بضاحك او ليس
بماشى فهو ليس بانسان لان المعتبر فى القضيه ان يكون وصف الموضوع بالفعل
وظاهر ان بعض ما ليس بضاحك او ماشى بالفعل فهو انسان قلت التساوى
للانسان هو الضاحك فى الجمله فنقيضه ما ليس بضاحك اصلا والاعم من الانسان
هو الماشى فى الجمله فنقيضه ما ليس بماشى قطعا ولا نم ان بعض ما يصدق عليه
بالفعل انه ليس بضاحك اصلا فهو انسان والحاصل انه لا بد فى اخذ نقيض
المفردات من رعاية شرايط التناقض مهما امكن قوله والاعم اقول لو قلنا الاعم
من شىء من وجه بين نقيضهما عموم كان هذا حكما كليا على ما نص عليه الشيخ
فى الشفا من ان المطلقات المستعمله فى العلوم كليات واكثرها ضروريات واذا
قلنا ليس بين نقيضيهما عموم كان سلبا للحكم الكلى فلا ينافيه ثبوت العموم فى
بعض الصور والمراد بالعموم ههنا ما يطلق العموم وهو اعم من العموم مطلقا

الشيء ورفعه وهذا في المفردات ليس بظاهر الاستقامة لان النقيضين في المفردات

يجب ان يكونا بحيث لو حمل احدهما على موضوع حمل المواطاه لم يصدق حمل

الاخر عليه ولو لم يصدق حمله عليه وجب صدق حمل الاخر عليه هذا معنى امتناع

اجتماع النقيضين وارتفاعهما ورفع الشيء ليس بهذه المثابة لان الفرس مثلا

موضوع لا يصدق عليه الانسان ومع هذا يصدق عليه رفع الانسان اذا

الرفع لا يصدق على الجوهر اصلا بل نقيض الشيء المفرد ما ليس ذلك الشيء

اعني هذا المفهوم لا ما صدق هو عليه فنقيض الانسان مفهوم ما ليس بانسان

لا الفرس او غيره مما يصدق عليه فنقيض الانسان مفهوم ما ليس بانسان

ففي النقيض شائبة من التركيب فنقول نقيضا المتساويين متساويان

بمعنى ان كل ما صدق عليه نقيض احد المتساويين صدق عليه نقيض الاخر

والا لكان بعض نقيض الاعم عين الاخص بل اللازم السالبة الجزئية اى ليس كل

نقيض الاعم نقيض الاخص وهي لا تستلزم الموجبة لجواز ان يكون الاعم مثلا امرا شاملا

لجميع الاشياء فلا يصدق نقيضه على شيء اصلا والجواب مثل ما مر واما الثاني

فلانه لو كان كل نقيض الاخص نقيض الاعم لزم صدق الاخص على كل افراد الاعم

بحكم عكس النقيض او بحكم ان نقيض المتساويين متساويان لانه لما كان كل

نقيض الاعم نقيض الاخص فلو كان كل نقيض الاخص نقيض الاعم لزم تساوى

النقيضين

64

وايضا الانسان الكلي ليس مباينا للجزئي من الصاحك بل اعم نعم لايجري العموم
من وجه في غير الكليتين فلهذا اعتبر الكليات وعلى هذا التقسيم سؤال وهو
ان نقيضي الشيئين اللذين هما اعم المفهومات كالشيء والممكن العام ليس بينهما
احدى هذه النسب لانهما لا يصدقان على شيء اصلا مع انهما كليان والصدق
على الشيء معتبر في مفهوم كل من النسب الاربع على الوجه المذكور لا يقال المعتبر
في مفهوم النسب الصدق بحسب امكان الفرض والتقدير والنقيضان لكونهما
كليين يمكن للعقل ان يفرض كلا منهما صادقا على كل ما فرض صدق الاخر عليه
فيكونان متساويين لانا نقول لو لم يكن المعتبر في مفهوم النسب الصدق في نفس
الامر لم ينضبط لانه يمكن للعقل ان يفرض صدق احد المتباينين على عين الاخر
وصدق احد المتساويين على غير الاخر وصدق الخاص على غير افراد العام وان كان
ذلك المفروض محالا بل الجواب ان النقيضين لكونهما كليين لا بد لهما من صورة
حاصلة في العقل وهي لا شيء بالذات وشيء بالعرض من حيث انه صورة حاصلة
في العقل وهي لا شيء بالعرض من حيث انه صورة ما وصدق عليه الامران المتنافيان
حتى ان اللاممكن التصور صادق على شيء في الذهن ولا تناقض لتغاير جهتي الايجاب
والسلب فالصدق ههنا لا يكون كما في القضايا حتى لا يعتبر في الموضوع نفس
المفهوم قوله ويقتضيا المتساويين اقول قد اشتهر فيما بينهم ان يقتض الشيء

من حيث انهما يوصلان الى مجهول تصوري او تصديقي وهذا لا يستدعي وجودهما في الخارج قوله الكليان الخ اقول الكليان اذا نسب احدهما الى الاخر فالنسبة بينهما اما تساو او عموم وخصوص مطلق او عموم وخصوص من وجه او تباين كلي لانه ان صدق كل منهما على ما صدق عليه الاخر كالانسان والناطق فهما متساويان والا فان صدق احدهما على كل ما صدق عليه الاخر كالانسان والناطق فهما متساويان والا فان صدق احدهما على كل ما صدق عليه الاخر من غير عكس كالحيوان والانسان فهو عام وخاص والصادق على كل افراد الاخر عام والاخر خاص والا فان صدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الاخر كالحيوان والابيض فهما عام وخاص من وجه اعني ان كل منهما من جهة الشمول للاخر ولغيره عام ومن جهة كون الاخر شاملا له ولغيره خاص ولا بد بينهما من تصادق وتفارق بان يصدقا معا على شيء ويصدق كل منهما بدون الاخر والا فهما متباينان تباينا كليا وذلك بان لا يصدق شيء منهما على شيء مما يصدق عليه الاخر كالانسان والفرس وانما اعتبر النسب بين الكليين لان النسب الاربع لا يجري في غيرهما لان الجزئيين متباينان والكل بالنظر الى الجزئية اعم والجزئي غيره مباين كذا قيل وفيه نظر لان زيدا اذا كان ضاحكا فهذا الانسان وهذا الضاحك جزئيان من الانسان والضاحك غير متباينين بل متساويان

وايضا لان

63

الاخرين فهذا البحث عن انهما موجودان او معدومان فنقول الكلي الطبيعي

كالحيوان مثلا موجود لانه جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج لان الشخص

عبارة عن الماهية مع قيد التشخص وجزء الموجود موجود بالضروره وفيه نظر لانا

لانم ان المطلق جزء خارجي من الشخص بل ذهني والجزء الذهني لا يجب وجوده في

الخارج وايضا لو كان المطلق جزءا خارجيا من الاشخاص وهو معنى واحد لزم اتصافه

بصفات متضادة ووجوده في زمان واحد في امكنة متعددة لان حصول الكل

في المكان يوجب حصول اجزائه الخارجيه فيه والحق ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج

بمعنى ان في الخارج شيئا يصدق عليه الماهية التي اذا اعتبر عروض الكلية لها كانت

كليا طبيعيا كزيد وعمرو وهو ظ واليه اشار الشيخ بقوله ان الطبيعة التي يعرض

الاشتراك لمعناها في العقل موجودة في الخارج واما ان يكون الماهية مع اتصافها

بالكلية واعتبار عروضها موجودة فلا دليل عليه بل بديهة العقل حاكمة بانتفاء

الكلي في الموجود الخارجي واما الكلي المنطقي والعقلي ففي وجودهما في الخارج

خلاف فمن قال بوجود الاضافات قال بوجود المنطقي ولزمه القول بوجود

العقلي لكونه مركبا من جزء المنطقي والطبيعي الموجودين في الخارج ومن منع

منع وجود الكلي المنطقي ولزمه عدم العقلي ضرورة عدم احد جزئيه والنظر في ذلك

خارج عن المنطقي لانه انما يبحث عن احوال المعلومات التصوريه والتصديقيه

بذى اللون المفرق للبصر فصدقه على الجسم الابيض لا يوجب الاشتقاق واعلم ان

المفهوم الذى لا يمنع الشركة فهو كلى منطقى من حيث هو واما من حيث انه يعرض

له الشركة بين الكلية العارضة للانسان والعارضة للفرس الى غير ذلك فهو كلى

طبيعى ومن حيث انه يعرض له الجنسية للكليات الخمس المنطقية فهو جنس طبيعى

ومن حيث انه نوع من المفهوم فهو نوع طبيعى وكذا كل واحد من الكليات

الخمس المنطقية فهو جنس طبيعى من حيث جنسيته لانواعه من العالى والسافل وغير

ذلك ونوع طبيعى من حيث كونه نوعا من الكل وعلى هذا القياس حتى ان الجزئى

من حيث اشتراكه بين الجزئيات كلى طبيعى ومن حيث كونه نوعا من المفهوم

نوع طبيعى فالطبيعيات مع قطع النظر عن العوارض يعطى ما تحتها اسمائها وحدودها

حتى يصدق على ذلك كل من زيد وعمرو وبكر انه انسان وحيوان ناطق والكلى

المنطقى يعطى اسمه وحده افراده مفهومه كهذا الكلى وذاك اعنى الكلى العارض

للانسان والكلى العرض للفرس الى غير ذلك لا افراد موضوعه كزيد وعمرو فهو الجنس

المنطقى يعطى اسمه وحده افراد مفهومه كهذا الجنس وذلك ونفس موضوعه كالحيوان

لانواع الموضوع وافراده لا للانسان والافراد موضوعه كزيد وعمرو وعلى هذا فقس

قوله والكلى الطبيعى اقول قد جرت عادة القوم باثبات وجود الكلى

الطبيعى وان كان خارجا عن الصناعة لكونه فائدة يحصل بادنى نظر فى غلاف

الآخرين

62

معتبر في الطبيعي بالعروض وفي العقل بالجزئية وفرقوا بينهما فرقا ما بين المقيد

والمجموع واما الاول فلما لم يكن احدى الكليات ولم يكن غرض منوطا به اسقطوه

عن درجة الاعتبار وقالوا هناك امور ثلثة وهذا المعنى مصرح في كلام المتقدمين

والمتاخرين وقال الشيخ في الشفاء الجنس الطبيعي هو الحيوان بما هو حيوان

الذي يصلح لان يجعل للمعقول منه النسبة التي للجنسية وقال الارموي في البيان

ان الانسان من حيث ذاته المعروضة لهذا العارض يسمى كليا طبيعيا ومن ترك

هذا القيد اعتمد على ما ذكرناه فان قلت قد ظهر مما ذكرت ان المفهوم الذي له

يمنع نفس تصوره من الشركة تعريف للكلي المنطقي وكذا التعريفات المذكورة

للكليات الخمس انما هي للمنطقيات منها فظاهر ان هذه التعريفات باسرها

صادقة على الطبيعيات والعقليات فيلزم الانتقاض قلت انما يلزم الانتقاض

ان لو صدق الحد على شيء لم يصدق عليه المحدود والطبيعي والعقلي مما يصدق

عليه المنطقي صدق العارض على المعروض وصدق الجزء على الكل ضرورة ان

الحيوان مفهوم لا يمنع الشركة وكلي يقال على مختلفة الحقايق في جواب ما هو وكذا

المجموع المركب من الحيوان والكلية والجنسية فالكليات الثلث متغايرة بحسب

المفهوم حتى لا يصح ان يقال الحيوان نفس مفهوم الكلي المنطقي والجنس المنطقي

لا بحسب الذات لانه يصدق عليه مفهوم الكلي المنطقي وهذا كما اذا عرفنا الابيض

والناطق فصل والضاحك خاصة والماشي عرض عام ثالث قيل الذي يتخيل

من ظاهر كلام التوهم هو ان الكلي الطبيعي هو الماهية من حيث هي هي وكذا

الجنس الطبيعي والنوع الطبيعي وغير ذلك لانهم صرحوا بانا اذا قلنا الماهية

فهي من حيث هي هي كلي طبيعي واذا قلنا جنس فهي من حيث هي هي جنس طبيعي

وعلى هذا القياس وح يلزم اي ومفهوم الطبيعي حتى يكون معنى الكلي الطبيعي

هو بعينه معنى الجنس الطبيعي والنوع الطبيعي وغيرهما ويكون النوع الطبيعي

جنسا طبيعيا بل يكون الجميع عبارة عن معنى واحد هو الماهية من حيث هي هي

قلنا هذا التخييل يضمحل بالتامل في كلامهم لانهم قالوا قلنا الماهية كلية فهي

من حيث هي هي كلي طبيعي فلم يجعلوا الكلي الطبيعي عبارة عن الماهية من حيث هي هي

مطلقا بل في حين الحكم عليها بالكلية ومقيدة بذلك فمعناه ان الكلي الطبيعي هي

الماهية المعروضة الكلية الموصوفة بها من حيث هي هي اي من ان يوجد لشيء اخر

مضافا اليها ولا داخلا فيها فصار الكلي الطبيعي هي الماهية المحكوم عليها بالكلية

المعروضة لها الموصوفة بها مع قطع النظر عن ساير العوارض او الجنس الطبيعي هي

الماهية المعروضة للنوعية كذلك وعلى هذا قياس البواقي فاذا قلنا الحيوان كلي

فهناك امور اربعة مفهوم الحيوان من حيث هو هو ومفهوم الكلي والحيوان المقيد

بالكلية والمجموع المركب منهما فالثاني منطقي والثالث طبيعي والرابع عقلي والمنطقي

معتبر

61

واما الذى يعم الجميع فهو مطلق الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن
احد الطرفين الوجود والعدم قوله البحث الثانى اقول اذا قلنا الحيوان
مثلا كلى فهناك امور ثلثة الاول الحيوان الماخوذ كليا من حيث هو هو
اى مع قطع النظر عن ساير العوارض الثانى مفهوم الكلى الذى هو ما لا يمتنع نفس
تصوره من الشركة الثالث المركب من الحيوان والكلى وتغاير هذه المفهومات
غنى عن البيان والاول يسمى كليا طبيعيا لانه طبيعة من الطبايع وحقيقة من
الحقايق والثانى منطقيا لانه المبحوث عنه فى المنطق والثالث عقليا لكونه مركبا
يعتبره العقل وقوله وكونه كليا يسمى كليا منطقيا مراده ان الكلى بمعنى مفهومه
الكاين كليا هو المنطقى الا انه لو قال الكلى لتوهم ان المراد به ما صدق عليه الكلى فعدل
الى ذلك لضيق العبارة والا فالمنطقى ليس كونه كليا وهذا ظاهر وانما قال الحيوان
مثلا لان هذا التقسيم لا يختص بالحيوان والمفهوم الكلى بل الانسان والفرس
وغيرهما كذلك وايضا اذا قلنا زيد جزئى فذات زيد من حيث هو يمنع الشركة
جزئى طبيعى ومفهوم الجزئى اعنى ما يمنع الشركة جزئى منطقى والمجموع المركب
منهما عقلى واذا قلنا الحيوان جنس فالحيوان المعروض للجنسية من حيث
هو هو جنس طبيعى ومفهوم الجنس اعنى الكلى والقول فى جواب ما هو على مختلفة
الحقايق جنس منطقى والمجموع المركب منهما عقلى وكذا اذا قلنا الانسان نوع و

الوجود واما ان يكون ممتنع الوجود كشريك البارى او ممكن الوجود وهو
اما ان لا يوجد فى الخارج كالعنقاء او يوجد وح اما ان يكون الموجود منه واحد
او كثيرا والاول اما ان يكون مع امتناع فرد اخر كمفهوم البارى فانه كلى يوجد
منه ذات الله تع ويمتنع غيره واما مع امكانه كمفهوم الشمس اعنى الكوكب
النهارى فانه مفهوم يوجد منه هذا النير الاعظم فقط مع امكان تعدده و
الثانى اما ان يكون افراده الكثيرة متناهية العدد كالكوكب السيار فانه كلى منحصر
افراده فى السبعة او غير متناهية العدد بمعنى انه لا ينتهى الى حد لا يوجد بعده فرد
اخر لا بمعنى ان الافراد الغير المتناهية تكون موجودة دفعة وذلك كمفهوم
النفس الناطقة فانه كلى لا ينتهى افراده الى حد لا يوجد بعده فرد اخر على مذهب
فقوله كالكواكب السبعة السيارة والنفوس الناطقة تمثيل للافراد
لا للكلى المتناهى الافراد فان قيل ان اريد بالممكن فى هذا التقسيم الممكن بالامكان
الخاص لم يصح الواجب قسما منه وان اريد الممكن بالامكان العام لم يصح جعل
الممتنع قسيما له لانه كما يشمل الوجوب يشمل الامتناع ايض قلنا اريد به ممكن
الوجود بالامكان العام والامكان العام من جانب الوجود معناه سلب
ضرورة العدم فهو يعم الوجود دون الامتناع كما ان الامكان العام من
جانب العدم وهو سلب ضرورة الوجود فهو يعم الامتناع دون الوجوب

واما الذى يعم الجميع

فيها فان كان تمام المشترك بين الماهية وبين نوع اخر فهو الجنس والا فهو الفصل
وان كان خارجا عنها فان اختص بافراد حقيقة واحدة فهو الخاصة والا
فهو العرض العام فالخارج من القسمة هو النوع الحقيقي والخاصة الحقيقية وقد
عرفتهما فالخاصة قد يقال على عرضي مختص الشيء بالقياس الى غيره كالماشي للانسان
بالنسبة الى النبات ويسمى خاصة اضافية والنوع الاضافي سيجيء فان قيل قد
قسم الخارج الى اللازم والمفارق وكل منهما الى الخاصة والعرض العام فيكون الكليات
سبعا لا خمسا قلت هذا الاعتراض في غاية السقوط لان كلا من الخاصة والعرض
العام سواء كان لازما او مفارقا فله مفهوم واحد وقصد المصنف ان يقسم
الخارج بقسمين احدهما الى اللازم والمفارق والثاني الى الخاصة والعرض العام
الا انه اورد بدل قوله وهو اما خاصة او عرض عام قوله وكل منهما الفائدة و
هي التنبيه على ان كلا من الخاصة والعرض العام يكون لازما ومفارقا بخلاف
ما لو قيل الخارج اما لازم او مفارق وايض اما خاصة او عرض عام والانحصار
في الخمس باعتبار هذا التقسيم صحيح بل لو قسم الخارج قسم ثم اعتبر قسمة
كل منهما باعتبار انه مقول على حقيقة واحدة او اكثر كان والخارج بهذا الاعتبار
منحصر في قسمين قوله الكلي قد يكون ممتنع الوجود اقول هذا اشاره
الى ان المعتبر في الكلية امكان فرض صدقه على كثيرين لا صدقه عليها بحسب

بافراد حقيقة واحدة فهو الخاصة والا فالعرض العام فالخاصة كلية مقولة على
ما تحت طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا من حيث هو كذلك فقوله طبيعة
واحدة ليعم النوع الاخير وغيره فان بعضهم على ان الخاصة لا يكون الا للنوع
الاخير والمحققون على انها يكون للاجناس ايض حتى العالى وقوله فقط احترازا
عن الجنس والعرض العام وقوله قولا عرضيا احترازا عن النوع والفصل والعرض
العام كلى مقول على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا من حيث هو كذلك
فقوله وغيرها احترازا عن النوع والفصل والخاصة وقوله قولا عرضيا احترازا
عن الجنس فان قلت تعريف العرض العام صادق على خواص الاجناس كالماشى
للحيوان فانه يقال على افراد الانسان والفرس وغيرهما قلت الحقيقة التى يجعل
الماشى بالنسبة اليها خاصة هو الحيوان والماشى انما يحمل عليه فقط لا على
غيره واذا انتسب الى الانسان واطلق عليه وعلى غيره كان عرضا عاما والحاصل
ان قيد من حيث هو كذلك مراد فى التعريفات فالماشى من حيث المقولية على
الحيوان خاصة وعلى الانسان عرض عام بل كل من الخمسة بالنسبة الى حصص
كالحيوان بالنسبة الى مفهومات الحيوانات والناطق بالنسبة الى مفهوم هذا الناطق
وذاك وعلى هذا القياس نوع حقيقى فعلم بما تقدم ان الكليات خمس لانه
ان كان نفس ماهية ما تحته من الجزئيات فهو النوع والا وان كان داخلا
فيها

لب كان مع مساوي ج ايضا مساو بالب هذا اما اوردنا بيانه قوله وقد يق

اقول البين كما يقال على ما يكون للاثنين فانه يلزم من تصور الاثنين

تصور ضعف الواحد تصوره مع تصور الملزوم كافيا في الجزم باللزوم

يقال على اللازم الذي يلزم من تصور الملزوم تصوره ويحصل الجزم باللزوم

كضعف الواحد للاثنين فانه يلزم من حصول الاثنين تصور ضعف الواحد

والجزم بكونه لازما للاثنين والبين بهذا المعنى اخص لانه كلما كان تصور الملزوم

وحده كافيا في تصور اللازم والجزم باللزوم بمعنى انه لا يفتقر الى اكتساب شيء

لا بمعنى انه لا يفتقر الى شيء غير تصور الملزوم لان الجزم باللزوم بدون تصور

اللازم مح كان تصوره مع تصور اللازم كافيا بالضرورة ولا ينعكس لجواز

ان يكون الجزم باللزوم موقوفا على اكتساب تصور اللازم واستحضاره بعد

تصور الملزوم فغير البين بالمعنى الثاني يكون اعم والعرض المفارق اعني الذي

يفارق بالفعل اما سريع الزوال واما بطيئه والاظهر المفارق بمعنى ممكن الانفكاك

على ما هو المعتبر في تسمية العرض المفارق قد يكون غير زايل اصلا ولهذا يندفع

الاعتراض بان التقسيم الى سريع الزوال وبطيئه غير حاصر لجواز ان يكون ممكن

الانفكاك لكن لا ينفك اصلا بل يدوم له قوله وكل واحد اقول الخارج

من الماهية سواء كان لازما او مفارقا اما خاصة او عرض عام لانه ان اختص

فى المصادرات من ان كل خطين مستقيمين اذا وقع عليهما خط مستقيم وكانت
الزاويتان الداخلتان فى احد الجهتين اصغر من قايمتين فانهما يلتقيان فى تلك
الجهة ان اخرجا لكن تلاقى المتوازيين ح فمجموع زاويتى ب ح ود ح ز ذلك
كل من المجموعين كقايمتين لما مر فاذا اسقطنا الجزء المشترك اعنى زاوية ب ز
ح المشترك بين المجموعين بقى زاويتا ا ز ح و ز ح د المتبادلتان متساويتين
ضرورة انه اذا كان مجموع اب مساويا لمجموع اح كان ب مساويا ح وهو المط
وايضا زاوية ز ب الخارجة عما بين المتوازيين كزاوية ه ح د الداخلة منها
اعنى ز ب الخارجة مساوية لمقابلتها اعنى زاوية ا ز ح المساوية الزاوية
ه ح د وذلك لان الزاويتين المقابلتين الحادثتين عن تقاطع الخطين متساويتان
ضرورة ان المتوسطة المشتركة بينهما مع كل منهما كقايمتين متساويان باسقاط
المتوسطة المشتركة اذا تقرر هذا فلنفرض المثلث ا ح ب هكذا ولنخرج
ضلع ب ح الى د ولنعرض من نقطة ج خط ج ه موازيا لخط ا ب او زاوية ا ح ه
مساوية الزاوية الكونهما متبادلتين وزاوية ه ح د مساوية لزاوية ب لكونهما
خارجة وداخلة فاذن جميع زاوية ا ح د الخارجة متساوية لزاويتى ا ب الداخلتين
وزاوية ا ج د مع زاوية ا ج ب مساوية لقائمتين لما مر فيكون مجمع الزوايا
الثلث الداخلة فى المثلث مساوية لقائمتين لا نما يكون مجموع ج مع ج مساويا

لب

وسط التجربات يكون تبينا لجواز ان يتوقف على حدس او حس او تجربة او غير ذلك فلا يحصل اللازم فى البين وغيره و قوله كتساوى الزوايا الثلث للمثلث للقائمتين اللازم فى للقائمتين متعلق بتساوى وفى للمثلث مثلها فى قولنا كالانقسام بمتساويين للاربعة اى كلزوم الانقسام بمتساويين لها فالمثلث ملزوم وكون زواياه الثلث متساوية لقائمتين لازم غير بين له ولنذكر لبيانه مقدمتين الاولى اذا وقع خط مستقيم على اخر فالزاويتان الحادثتان ان كانتا متساويتين سميتا قائمتين والخط الواقع عمودا هكذا والا فالصغرى تسمى حادة والاعظم منفرجة هكذا وهما متساويتان لقائمتين لانا نقيم خط ه ب على ج عمودا هكذا فتحدث قائمتان فيكون زاوية اب د اعظم من قائمة بمقدار اب ه وزاوية اب ج اصغر من قائمة بذلك المقدار بعينه فيكون زاويتا اب د و اب ج متساويتين لقائمتين بالضرورة الثانية اذا وقع خط مستقيم على خطين مستقيمين متوازيين اعنى اللذين كانا بحيث لو اخرجا الى نهايتهم لم يتلاقيا فى جهة ولم يتفاوت بعدما بينهما كخط ه ح على خطى اب و ج د هكذا فالمتبادلتان اعنى زاويتى ا ن ح و د ح ن متساويتان لان مجموع الزوايا الاربع فيما بين المتوازيين معادلة لاربع قوايم لما مر واللتان من هذه الاربع فى كل من جهتى خط ه ح كقائمتين والا لكانتا فى جهة اصغر من القائمتين فيلزم تلاقى المتوازيين فى تلك الجهة لما ذكر اقليدس

الثالث من اقسام الكلي وهو ما يكون خارجا عن ماهية ما تحته من الجزئيات

ان امتنع انفكاكه عن الماهية الماخوذة من حيث هي هي او مع عارض من العوارض

فهو اللازم والا فهو العرض المفارق واللازم ان كان امتناع انفكاكه عن الماهية

من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض فهو لازم الماهية كالضحك بالقوة

للانسان وان كان عن الماهية مع عارض الماهية مخصوص ويمكن انفكاكه عن

الماهية من حيث هي هي ~~ويمكن انفكاكه عن الماهية~~ فهو لازم الوجود كالسواد

للحبشي وانما قيدناه بامكان الانفكاك عن الماهية من حيث هي هي ليصلح جعله

قسيما للازم الماهية والا فلازم الماهية لازم الوجود ضرورة وانما اخذنا

الماهية في تفسير اللازم اعم من المجرده والمخلوطة ليصح جعل لازم الوجود قسما

منه واللازم مطلقا اما بين وهو اللازم الذي يكون تصوره مع تصور الملزوم

كافيا في جزم الذهن باللزوم بينهما بمعنى انه لا يتوقف على وسط برهاني سواء

توقف على حدس او تجربة او نحو ذلك او لم يتوقف واما غير بين وهو الذي

يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما الى وسط وهو ما يقارن بقولنا لانه

يقال لانه كذا اعني ما يجعل محمولا للموضوع الذي هو اسم ان الداخل عليها لام

الاستدلال على ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه كما في العالم حادث لانه متغير وبما

ذكرنا من تفسير كون تصورهما كافيا سيدفع الاعتراض بان ما لا يتوقف على

الى الاخر بوجه اخر كالهيولى والصورة ومنع لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون

فى مفهوم احدهما ما يقتضى الاحتياج من غير عكس لانهما وان تساويا فى الصدق لكنهما

متغايران فى المفهوم الثانى الجنس العالى كالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين

فاحدهما ان كان عرضا كان العرض مقوما للجوهر ومحمول عليه بالمواطاة اذ الكلام فى

الجزء المحمول وان كان جوهرا فان كان الجوهر نفس حقيقة كان الجزء عين الكل

ولزم تقدم الشئ على نفسه وان كان داخلا فيه كان الشئ جزءا لنفسه لان جزء

الجزء جزء وان كان خارجا عنه وهو محمول عليه كان عارضا له اذ المحمول الخارج عارض

فيكون جزء الجوهر الشئ الذى حقيقة الجوهر عارض له وحقيقة الجوهر مركب

بين الامرين المتساويين الذين احدهما ذلك الشئ وذلك الشئ يمتنع ان يكون

عارضا لنفسه فتعين ان يكون العارض له هو الامر الاخر من المتساويين فلا

يكون العارض بتمامه عارضا وهو مح مثلا الجوهر مركب من آ و ب و آ شئ عرض

له الجوهر الذى حقيقته آ و ب ويمتنع ان يكون آ عارضا لنفسه فتعين ان يكون

العارض له هو الجزء الاخر اعنى ب فلا يكون العارض بتمامه عارض وهذا مح

وجوابه منع استحالة ذلك فى العارض بمعنى المحمول الخارج فان كل ماهية

مركبة من الجنس والفصل وهو بالنسبة الى احدهما عارض لا بتمامه كالانسان

للحيوان او للناطق وهذا اكثر من ان يحصى قوله واما الثالث الخ اقول

فی الوجود فلما کان یمیزه عن المشارکات فی الوجود مبنیا علی احتمال

ترکب الماهیة من امرین متساوین فلم یعرف لهذا المعنی تحقق اهمله المصنف فی

تقسیم الفصل الی البعید والقریب وجعل القریب ما کان ممیزا عن المشارک فی

الجنس البعید کالحساس والا فالقریب ما یمیز جمیع المشارکات فی الجنس او فی

الوجود والبعید ما یمیز عن بعضها وکون تمییز الفصل عن المشارک فی الوجود

مبنیا علی الاحتمال المذکور انما هو علی تفسیر الامام الکلام الاشارات واما علی

تفسیر الحکیم المحقق فلیس مبنیا علیه لانه قال مراده ان الفصل یمیز الشیء عما

یشارکه فی الجنس فقط او عما یشارکه فی الوجود سواء کان مشارکا له فی الجنس

اولا وتحقیقه ان فصل الشیء ان اختص بجنسه کالحساس للحیوان بالنسبة الی

الجسم النامی کان ممیزا عما عداه عما یشارکه فی الوجود وانه لم یکن مختصا بالجنس

کالناطق للانسان عند من یجعله مقولا علی غیر الحیوانات کالملائکة مثلا

فهو یمیز الانسان عن جمیع ما یشارکه فی الجنس اعنی الحیوان لا عن جمیع ما یشارکه

الوجود اذ لا یمیزه عن الملائکة وقد یستدل علی امتناع ترکب الماهیة من امرین

متساویین بوجهین الاول انه لابد فی اجزاء الماهیة الحقیقیة من احتیاج البعض

الی البعض واحتیاج کل الی الاخر دور واحتیاج احدهما الی الاخر فقط ترجیح بلا

مرجح لانهما ذاتیان متساویان وجوابه منع لزوم الدور بجواز احتیاج کل

الی الاخر

وشیء اخر وتمییز الماهیة عما یشارکها فیهما اضیف الیه لفظا ای مثلا ای حیوان هو
سؤال عما یمیزه عن المشارکات والحیوان وای وجود هو سوال عما تمییزه عن
المشارکات فی الوجود فخرج بقوله فی جواب ای شیء هو الجنس والنوع والعرض
العام وبقوله فی جوهره ای فی ذاته ذاته وحقیقته الخاصة لانها انما تقید التمییز
العرضی وانما قال علی الشیء لیشمل المتفقة الحقیقة کالفصل القریب والمختلفة
الحقیقة کالفصل البعید وانما قال یحمل دون یقال کما فی سایر الکلیات لانهم ذکروا
ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس فکان فیه مظنة ان یتوهم ان الفصل لا یحمل
علیه لامتناع حمل العلة علی المعلول فصرح بلفظ الحمل ازالة لهذا الوهم ولما کان
الفصل ذاتیا یمیز الماهیة عما یشارکها فی جنس او وجود فلو ترکب ماهیة کالجنس
العالی والمفرد او الفصل من امرین متساویین کان کل منهما فصلا لانه ذاتی
تمیز الماهیة عما یشارکها فی الوجود ویحمل علیها فی جواب ای موجود هو والقدماء
حتی الشیخ فی الشفا جعلوا الفصل ممیزا عما یشارک فی الجنس حتی ان کل ماهیة
له فصل یکون له جنس اذ المشارکة فی الوجود لا تفتقر الی التمییز بالفصل والا لزم
التسلسل لان الفصل ایضا موجود فالتمییز عنه یحتاج الی فصل اخر لکن لما لم یتم
البرهان علی انحصار الذاتی فی الجنس والفصل بهذا المعنی عدل عنه الشیخ فی
الاشارات وتبعه المتاخرون وجعل الفصل ممیزا عن المشارکة فی الجنس و

الى المساوات ولا يدفع المنع ثم الذاتى على تقديره الى ما يكون مساويا لتمام

مشترك ما بين الماهية ونوع اخر بمعنى ان لا يكون ذاتيا لما يباين تمام المشترك كان

فصلا قريبا للجنس اعنى تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع لانه ذاتى يميز الجنس

عن جميع ما يشاركه فى الجنس او فى الوجود مما ليس هو ذاتيا له وقوله فكيف ما كان

الذاتى ليس تمام المشترك اى سواء كان مختصا بالماهية او بعضا من تمام المشترك اى

سواء كان مختصا بالماهية او بعضا من تمام المشترك مساويا له فيه تميز الماهية عن

كل ما يشاركها اعنى اذا كان مختصا للماهية او عن بعض اعنى اذا كان بعضا من تمام المشترك

مساويا له فى جميع جنس اعنى اذا كان للماهية جنس او فى الوجود اعنى اذا لم يكن لها

جنس وذلك الدليل وهو قوله ان لم يكن تمام المشترك لم يدل الا على انه يميز الماهية

فى الجملة من غير دلالة على ان يميزها عن جميع المشاركات حتى يكون قريبا او عن المشاركات

فى الجنس حتى يلزم ان يكون لكل ذى فصل ذا جنس واياما كان فذلك الذاتى فصل

للماهية لانا لا نعنى بالفصل الا ذاتيا لا يكون تمام المشترك وتميز الماهية فى الجملة

ولا يرد الجنس لانه تمام المشترك ولا مثل الجوهر الناطق بالنسبة الى الانسان مثلا

لان الكلام فى الاجزاء المفردة فالاولى منع افادة الجنس التمييز قوله ورسموه

اقول رسموا الفصل بانه كلى يحمل على الشىء فى جواب اى شىء هو فى جوهره

من حيث هو كذلك والطالب باى شىء يطلب ما لا يكون تمام المشترك بين الماهية

وفى اخر

لانه لزوم التسلسل بل ينقطع بتمام مشترك بين الماهية وبين نوع مباين لها

ويكون ذاتي الماهية اعم من تمام المشترك الاول لكونه ذاتيا له وللنوع الثاني و

من تمام المشترك الثاني لكونه ذاتيا له وللنوع الاول الذي بازاء الماهية ويتحقق

مباينة تمام المشترك الثاني للنوع الاول باشتماله على ذاتي لا يوجد في النوع الاول

مثلا يكون النامي اعم من تمام المشترك بين الانسان والفرس اعني الحيوان لكونه

ذاتيا له وللشجر المباين له واعم من تمام المشترك بين الانسان والشجر لكونه ذاتيا

له وللفرس المباين له من جهة انه يشترك الانسان والشجر في ذاتي لا يوجد في الفرس

ولكن هي منتصب القامة مثلا فيكون تمام المشترك بين الانسان والشجر هو

الجسم النامي المنتصب القامة والنامي اعم منه لشموله الفرس واعم من الحيوان لشموله

الشجر فلا تسلسل ولا انتهاء الى المساوات فعلى هذا جنس جنس الماهية لا يجب

ان يكون جنسا لها لجواز ان لا يكون تمام المشترك بينها وبين نوع ما كالجسم

النامي للانسان لا يقال الذي في كل مرتبة ان كان ذاتيا للنوع مباين لجميع ما حصل

من التمامات تسلسل والا لكان فصلا لافادته التميز في الجملة اذ ليس جزء لجميع

الماهيات المتعدده ضرورة تعدد البسايط لانا نقول هذا برهان برأسه تقريره

الذاتي ان كان تمام المشترك لكان جنسا والا لكان فصلا لانه ليس بجزء لجميع

الماهيات لوجود بسايط كثيرة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولو سلم فلا يفيد الانتهاء

بالمجاز لان اللفظ الدال على جزء من حده فهو يشبه الجزء لذلك والحيوان الثالث

هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق وهذا بحث نفيس اغفله المتاخرون فليحافظ

عليه قوله والا اولا اى وان لم يكن الداخل فى الماهية يعنى ذاتيها تمام المشترك بين

الماهية وبين نوع اخر يباينها فهو فصل لان انتفا كونه تمام المشترك اما بانتفاء

الاشتراك اى كونه ذاتيا لها ولغيرها فيكون ذاتيا مختصا بالماهية بمعنى ان لا يكون

ذاتيا لماهية اخرى بان لا يوجد فيها فصلا اصلا او يوجد عارضا او جزء غير محمول

فيكون فصلا قريبا يميز الماهية عما ليس هو ذاتيا له واما بانتفاء التمامية فيكون بعضا

من تمام المشترك اى ذاتيا له ولا يكون مباينا له وهو ظ ولا اخص منه مطلقا او

من وجه لامتناع تحقق الكل بدون الجزء بل لابد من انتهائه الى ما يساويه تمام

مشترك ما بين الماهية وبين نوع آخر يباينها اى الى ما يكون ذاتيا لتمام المشترك

دون نوع اخر مباين له لانه اذا كان اعم بمعنى كونه ذاتيا لتمام المشترك ولنوع اخر

مباين له كان ذاتيا للماهية المفروضة وذلك النوع ولا يكون تمام المشترك بينهما

لان التقدير انه ليس تمام المشترك بين تلك الماهية وبين نوع ما مباين لها بل

يكون بعضا منه اى ذاتيا له ويعود الكلام السابق حتى ينتهى الى ما يساويه والا

لزم التسلسل اى تركب الماهية من اجزاء غير متناهية فيمتنع تعقلها مع ان الكلام

فى الماهية المعقولة وقد اندفع بهذا التقرير كثير من الاعتراضات الا ان لقائل ان يقول



لانه

المحمولية مثلا الحيوان الماخوذ بشرط ان يدخل فيه الناطق نوع وبشرط ان لا يدخل فيه الناطق

جزء والماخوذ بحيث يمكن ان يعرض له الجزئية والنوعية جنس ومحمول وتحقيق ذلك ما اورده

الشيخ في الشفاء وحضره المحقق في شرح الاشارات وهو ان من الكليات ما قد يتصور

معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون

معناه الاول مقولا على ذلك المجموع حالة المقارنة بينهما ومنها ما قد يتصور معناه بشرط لا

ان يكون وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا

على ذلك المجموع حالة المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بنفسه بل مبهما محتملا

ان يقال على اشيا مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما يتعلق اليه وقد يكون متحصلا غير

مبهم ولا محتملا لان يقع على اشيا مختلفة الحقيقة والكلي باعتبار الاول مادة والثاني جنس

والثالث نوع مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق

مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه كان حيوان مادة

وان اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث انه يحتمل ان يكون انسانا او فرسا

وان تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط

ان يكون معه الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء للانسان

ويتقدمه تقدم الجزء على الكل في الوجودين والثاني ليس بجزء له لان الجزء على الكل في

الوجودين والثاني ليس بجزء له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة بل يقال للجزء

الحقيقة بالاشتراك سواء يقال عليها ام لا واما مقوليته عليها وكونه جنسا لها فذلك

لما يعرض لها بعد تقومها وهكذا في ساير الكليات كذا في شرح الاشارات و

بهذا يمكن ان يمنع ما يقال من ان ذكر الكلي مستدرك في التعريفات وان

يمنع ايضاحد ودلان الكليات امور اعتبارية حصلت مفهوماتها ووضعت

اسماؤها بازائها فلا يكون لها حقايق غير تلك المفهومات يعني المقول على

كثرة في جواب كذا وقوله وهو قريب تنبيه على انقسام الجنس الى القريب والبعيد

بمرتبة واحدة او اكثر لان الحد التام يشتمل على الجنس القريب لا محالة والناقص

قد يشتمل على البعيد فكلما كان مراتب البعد اقل كان الحد احسن لاشتماله

على ذاتيات اكثر والضابط ان عدد الاجوبة يزيد دايما بواحد على مرتبة البعد

لان الجنس القريب جواب ولكل بعد من المرتبة جواب ومعنى البعد بمرتبة ان يكون

بين الماهية وذلك الجنس جنس واحد هو القريب وبمرتبتين ان يكون

بينهما جنسان احدهما قريب والاخر بعيد وثلث مراتب ان يكون بينهما

ثلاثة اجناس قريب وبعيدان وعلى هذا القياس فان قيل كون الجنس

جزء للماهية ومقولا عليها غير معقول لان الجزء مقدم على الكل في الوجودين

والمحمول متحد الوجود بالموضوع في الخارج قلت ليس المراد بكون الجزء محمولا

انه من حيث انه جزء يكون محمولا بل المراد ان معروض الجزئية هو معروض

المحمولية

الكلي داخلاً في ماهية ما تحته من الجزئيات ويسمى الذاتي فهو اما جنس او فصل

لانه ان كان تمام الجزء المشترك بين تلك الماهية وبين نوع اخر مباين لها

فهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة لانه يقال في جواب السؤال بما

هو عن الماهية وذلك النوع ضرورة انه تمام الحقيقة المشترك بينهما ولا يقال

في جواب السؤال بما هو عن احدهما لانه ليس تمام حقيقة والمراد بتمام الجزء المشترك

الذي لا يكون وراءه امر داخل في الماهية وذلك النوع كالحيوان بالنسبة الى

الانسان والفرس وكالجسم النامي بالنسبة الى الانسان والشجر بخلاف الجسم

النامي بالنسبة الى الانسان والفرس فانه ليس تمام المشترك بينهما لان تمام

المشترك بينهما الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة ويسمى ذلك الجزء المقول

في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة جنسا ويرسمونه بانه كلي مقول على كثيرين

مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك فالكلي جنس وقوله مختلفين

بالحقيقة يخرج النوع والخاصة والفصل القريب وتخصيصه باخراج النوع

على ما في الشرح فقط تحكم وقوله في جواب ما هو الفصل البعيد والعرض العام

يخرج

لا الخاصة لانها ليست بداخلة وانما كان هذا التعريف رسما لان الكلي وان كان

جنسا للجنس لكن المقول على كثيرين او عارض له غير مقوم له وانما ذكره ليتعلق

به لفظ على كذا وفي الجواب كذا وذلك لان الجنس في نفسه هو الكلي الذي المختلفة

وقوله مستفقين بالحقائق في جواب ما هو والكلي جنس احتراز عن الجنس
فانه يقع على كثيرين مختلفين بالحقائق وفيه نظر لان كل قيد انما يخرج ما ينافيه
لا ما يغايره ولا تنافي بين المقولية على المختلفة الحقيقة والمقولية على المتفقة
الحقيقة فان الجنس كما يقع على الكثرة المختلفة الحقيقة يقع على الكثرة المتفقة
الحقيقة لكن اذا كان معها كثرة اخرى مختلفة الحقيقة كقولنا ما زيد وعمرو
وهذا الفرس وذاك الفرس فلا بد من قيد فقط ليخرج الجنس وقوله في جواب
ما هو احتراز عن الفصل والخاصة والعرض العام ومما يجب التنبيه له ان قيد
من حيث هو كذلك مراد في تعريف الكليات الخمس لانها امور اضافية
يختلف بالاعتبار فان اللون جنس للاسود وفصل للكيف ونوع للمكيف و
خاصة للجسم وعرض عام للحيوان فالنوع هو المقول على ما ذكر من حيث هو
كذلك واما من حيثية اخرى فيجوز ان يكون جنسا او غيره فان قيل ان اراد
بالكثيرين الموجودين في الخارج خرج عن التعريف الانواع المعدومة كالعنقا
مثلا وان اراد الاعم صار قوله على واحد ضايعا لان النوع المنحصر في شخص
مقول على كثيرين متوهمين اجيب بان ما هو سؤال عن الذات والحقيقة وقد
صرحوا بانه انما يكون بعد الثبوت حتى لو لم يعرف وجود المسؤول عنه كان سوال
عن مفهوم الاسم فقط لا عن ماهيته قوله وان كان الخ اقول اي ان كان

الكلام والخلافي

53

والاول هو المقول في جواب ما هو وهو اما ان يكون مقول بحسب الخصوصية
المحضة كالحد بالنسبة الى المحدود او بحسب الشركة المحضة كالجنس بالنسبة
الى الانواع او بحسب الشركة والخصوصية معا كالنوع بالنسبة الى الافراد ولما
كان على التقسيمات اشكالات عدل المصنف عنه الى التقسيم بوجه اخر سقط عنه الحد
بالنسبة الى المحدود لانه مركب والكلام في الكلي المفرد وهو ان الكلي اما ان يكون
تمام ماهية ما تحته من الجزئيات او داخلا فيها او خارجا عنها والاول هو النوع
كالانسان فانه تمام ماهية زيد وعمرو وغيرهما من الافراد الانسان لان الماهية
ما به يجاب عن السؤال بما هو وما هو سؤال عن حقيقة الشيء التي هو بها هو
والذي يفضل في افراد الانسان على الانسانية هي العوارض المشخصة الغير الداخلة
في السؤال بما هو فالنوع ان تعدد افراده كان مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة
والخصوصية كالانسان فانه يقال في جوابه ما زيد خاصة وكذا في جواب ما زيد
خاصة وكذا في جواب ما زيد وعمرو وبكر وان لم يتعدد كان مقولا في جواب ما هو
بحسب الخصوصية كالشمس المقول في جواب ما النير العظيم دون الشركة اذ ليس
لها فرد اخر فتعريف النوع المنطبق على القسمين انه كلي مقول على واحد او على كثيرين
متفقين بالحقائق في جواب ما هو والكلي جنس والمقول على واحد اشارة الى
النوع المنحصر في شخص واحد وقوله او على كثيرين اشارة الى النوع المتعدد الاشخاص

الاعظم ح ل

فيه فيكون مفهوم الجزئي مانعا وغير مانع وهو محال الثالث ان التصور عبارة

عن حصول صورة الشيء في العقل فاضافته الى المفهوم يقتضي ان يحصل للصورة

صورة في العقل حتى يطرد عليه الكلية والجزئية وليس كذلك والجواب عن الاول

ان معنى شركة الكثيرين ان يكون الكثيرون افرادة ويعتبر هذه مطابقا لها

صادقا عليها والصورتان الحاصلتان في ذهن زيد وعمرو ان اخذتا مع

قطع النظر عن الاضافة الى المحلين فهما متحدان بالذات والمفهوم ولا

بينهما حتى يحقق المطابقة وان اخذتا مع اعتبار الاضافة الى المحلين فلا تم التطابق

والتصادق بينهما وعن الثاني انه لم يلزم مما ذكرنا الا ان يكون الجزئي عبارة

عن مفهوم ما يمنع الشركة وصدق عليه انه لا يمنع شركة افراد ذلك

المفهوم فيه ولا نم استحالة ذلك وتحقيقه ان مفهوم ما يمنع الشركة معنى

كلي هو مفهوم لفظ الجزئي لا مفهوم زيد ولا عمرو مثلا وما صدق عليه ذلك

المفهوم معنى يمنع شركة الشريكين الكثيرين وهو مفهوم زيد وعمرو مثلا

لا مفهوم لفظ الجزئي فيكون ما يمنع الشركة مفهوما له افراد كثيرة وهو بين

الاستقامة وعن الثالث ان التصور قد يطلق على حصول الشيء في العقل

كما في تصور معنى الوجوب والامكان مثلا قوله والكلي الخ اقول ذكر القدماء

ان الكلي بالنسبة الى شيء اخر اما ان يكون تمام حقيقته او داخلا فيه او خارجا عنه

او بواسطة الالات اما كلي او جزئي لانه ان كان نفس تصوره مانعا من وقوع
الشركة على كثيرين فيه فهو جزئي والا فكلي والمراد باشتراك كثيرين فيه انه يمكن في
العقل ان يفرضه صادقا على كثيرين ومطابقا لها سواء كان مطابقا في نفس الامر
وجود
او لا وسواء فرضه العقل او لم يفرضه فيدخل فيه الكليات المفروضة مثل اللاشيء واللا
واللاممكن واللامكان التصور بخلاف زيد فان معناه ذات هذا المشار اليه
وهو مما يستحيل العقل ان يفرضه صادقا على كثيرين فقوله نفس تصوره توضيح
وتنبيه على ان المعتبر في الجزئية هو منع الشركة بالنظر الى نفس التصور من غير نظر
زايد
الى شيء من خارج حتى لو كان من الكليات ما يمنع الشركة بالنظر الى نفس التصور
الى
من غير نظر الى شيء من خارج حتى لو كان بدليل من الخارج لم يقدح ذلك في كليته
جهة
وقع في بعض النسخ نفس تصور معناه وهو سهو وانما وقع في الاشارات من
انه جعل المقسم الى الكلي والجزئي هو اللفظ واللفظ الدال على الجزئي والكلي كزيد
والانسان يسمى جزئيا وكليا بالعرض والتبعية تسمية الدال باسم المدلول و
صله
ههنا سوالات الاول ان كل جزئي اذا تصوره طايفة فالصورة الجزئية الحا
و
في الذهن زيد مثلا مطابقا للصورة التي في اذهان الاخرين فيجب ان يكون كليا
ع
الثاني انه ما يمنع نفس تصوره من الشركة لا يصلح تعريفا لمفهوم الجزئي لامتنا
صدقه عليه لان مفهوم الجزئي كلي ولا شيء من الكلي يمنع نفس تصوره من الشركة

كقم او كف النفس عنه كلا تقم دلالة اولية اى وضعية فهو مع الاستعلاء امر

ويدخل فيه النهى ومع الخضوع سؤال ودعاء مع التساوى التماس فالالتماس

فى العرف انما يطلق على ما يكون مع تواضع قاله مع التساوى وتقييد الدلالة

بالوضعية احترازا عن مثل ليت زيدا قائم فانه يدل على طلب قيامه لكن لا بحسب

الوضع بل من حيث ان التمنى يتضمنه وليس احترازا عن الاخبار الدالة على طلب

الفعل مثل اطلب منك القيام لان التقسيم انما هو على تقدير عدم احتمال

الصدق والكذب والخبر خارج عنه وان لم يدل على طلب الفعل فهو التنبيه

ويندرج فيه التمنى وهو اظهار محبة الشئ ممكنا كان او محالا والترجى وهو

اظهار ارادة الشئ الممكن او كراهته والقسم والنداء والاستفهام والتعجب ونحو

ذلك وهذا اصطلاح لامشاحة فيه لكن الكلام بعد محل النظر واما المركب الغير

التام فاما تقييدى ان كان الثانى قيدا للاول كالحيوان الناطق وحمره وعلى

للمركب من الموصوف والصفة واما غير تقييدى كالمركب من اسم واداة نحو فى الدار

او كلمة واداة نحو قد قام من قد قام زيد **قوله** الفصل الثانى الخ **اقول**

الصورة الحاصلة فى العقل من حيث انها تقصد باللفظ سميت معنى ومن حيث

انها تحصل من اللفظ فى العقل سميت مفهوما فان كان اللفظ الذى ما زايد

مفرد اهو مفرد والا فهو مركب فالمفهوم سواء كان حصوله عند العقل بالذات

او بواسطة

51

بالمطابقة بكا اخذ الوضع اعم من الشخصي والنوعي على ما مر قلت للحاجة الى

ذلك فان المجاز ايض دال بالمطابقة لكن لا بالنسبة الى المعنى المجازي فافهم

دال لفظ ما مر كان تقسيما للفظ بالنسبة الى المعنى واما تقسيمه

بالنسبة الى لفظ اخر فهو انه امر مرادف له او مباين له لانهما ان اتحدا في المفهوم

فمترادفان والا فمتباينان سوا كان معناهما متحدين بالذات كالانسان والناطق

والسيف والصارم او لا كالانسان والفرس فصل والمركب الخ اقول المركب تام

ان صح السكوت عليه اى لا يحتاج المحكوم في الافادة الى لفظ اخر ينتظره السامع مثل

احتياج المحكوم عليه الى المحكوم به وبالعكس سوا افاد فائدة جديده كقولنا زيد

قايم او لا كقولنا السماء فوقنا او غير تام ان لم يصح السكوت عليه خبر ان احتمل

الصدق والكذب والا فانشاء والمراد احتمالهما بحسب المفهوم مع قطع النظر

عن الخارج بمعنى ان السامع اذا نظر الى مجرد انه اثبات شي لشي او نفيه

عنه لم يمنع كونه مطابقا للواقع كما لم يمنع كونه غير مطابق له فدخل فيه ما يكون

صدقا محضا كقولنا السماء فوقنا وكذبا محضا كقولنا اجتماع النقيضين ممكن

في الخارج والصدق عبارة عن مطابقة الحكم للواقع والكذب عبارة عن عدمها

ومعرفة هذا المعنى لا يتوقف على معرفة الخبر حتى يكون تعريفه بما يحتمل الصدق

والكذب دورا والانشاء ان دل على طلب الفعل اى الذي اشتق منه اللفظ

مجملا كالعين للباصرة والجارية والذهب وان لم يكن للمعاني على السوية بل وضع

اولا لاحدهما ثم نقل الى الاخر لمناسبة بينهما فاما ان يترك ويهجر المعنى الاول بمعنى

انه يستعمل فيه حقيقة بالنسبة الى ذلك الوضع والاصطلاح اولا فان ترك سمي منقولا

وينسب الى الناقل وان لم يترك فحال استعماله في المعنى الاول الموضوع هو له يسمى

حقيقة لثبوته في مكانه الاصلي وحال استعماله في المعنى الثاني الذي نقل اليه يسمى

مجازا لتجاوزه عن مكانه الاصلي وظ هذا الكلام مشعر بان الحقيقة والمجاز يجب

ان يكون مما يتكثر معناه وان لكل حقيقة مجازا وليس كذلك اذ الاسم الذي

له معنى واحد ولم ينقل الى غيره فهو حقيقة عند استعماله فيه واكثر هذه الاقسام

مما يجري في غير الاسم لا سيما الكلمة فانما يكون متواطيا كذهب ومشككا كوجد

ومشتركا كضرب ومنقولا كصلى وحقيقة كنطق الانسان ومجازا كنطق الحال بمعنى

دلت ولذا قال الشيخ في هذا المقام في الشفاء اعلم انا نعني بالاسم ههنا كل لفظ

دال سواء كان ما يخص باسم الاسم او كان ما يخص باسم الكلمة او الثالث

الذي لا يدل الا بالمشاركة فان قلت بهذه الاقسام متداخلة لان العلم والمتواطي

والمشكك والمشترك يكون حقيقة ومجازا امثلا قلت قيد الحيثية مراد في هذه

التعريفات اعني الاسم من حيث انه وضع لتشخص علم ومن حيث انه مستعمل في

مفهومه الاصلي حقيقة وقس على هذا فان قلت قد جعل المجاز من اقسام الدال

بالمطابقة

مذكور وهو معنى كلي والتشخص انما يكون بحسب الخارج لا بالنظر الى مفهوم اللفظ
وان لم يتشخص معناه بل امكن صدقه على كثيرين فان كان حصول ذلك المعنى في
افراده الذهنية والخارجية على السواء سمي الاسم متواطيا لتوافق الافراد فيه كا
الانسان الحاصل معناه في الافراد الخارجية والشمس الحاصل معناه في افرادها الذهنية
وان لم يتساو افراده في ذلك المعنى بل كان حصوله في بعض الافراد اولى واقدم
واشد من حصوله في بعض الاخر سمي اللفظ مشككا لانه يشكك الناظر ويوقع
في الشك انه من التواطي بناء على اشتراك الافراد فيه معنى او من المشترك بناء على تفاوت
ما بينها كالوجود فانه في الواجب اولى لكونه من ذاته واقدم لكونه علة الممكنات
واشد لكون اثاره اكثر من اثار الممكنات فان قلت كثير من المفهومات ما يوجد لبعض
افراده تقدم على البعض كالانسان مثلا وليس بمشكك قلت ليس المراد بالاولوية
والاقدمية والاشدية في الموجود بل في الاتفاق بمفهوم اللفظ بمعنى ان العقل
اذا حاول مطابقة المفهوم لكثيرين وجد بعض الافراد اولى بهذا المفهوم او اقدم او اشد
وافراد الانسان ليست كذلك لان مطابقة الانسان لجميعها على السوية والتقدم
انما هو في وجودها فافهم وان كان الثاني اي ان كان معنى الاسم كثيرا فان كان
وضعه لتلك المعاني الكثيرة على السوية بان وضع لهذا كما وضع لذلك ولم يعتبر
النقل من احدهما الى الاخر سمي اللفظ بالنسبة الى جميع المعاني مشتركا والى احدهما

صولات
ليس مما يخبر بمعناه معبرا عنه بمجرد لفظ لكن بلفظ اخر كقولنا الانسان وكذا الموصولات
لان الذي قام بمعنى القايم او صاحب القيام واما في الافعال الناقصة فلا اشكال
واداة والالتزام كونها ادوات ينافي تصريحهم بكونها كلمات وجودية فان قلت
لم قدم في التقسيم الاداة على الكلمة والكلمة على الاسم قلنا اذا كان احد شقي الترديد
قسما واحدا والاخر مشتملا على التقسيم الى القسمين كان الاول لانفراده وبساطته
اولى بالتقديم فلهذا قدم الاداة ثم قدم الكلمة لان قيودها وجودية بخلاف الاسم
قوله وح الخ اقول الاسم اما ان يكون معناه واحدا او كثيرا ومعنى وحدته
ان يكون المعنى الذي يقصد باللفظ او به يستعمل هو فيه مفهوما واحدا حتى
لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار الذوات التي يصدق عليها ذلك المفهوم
فان الحيوان سواء اطلق على الفرس او الانسان او غيرهما لا يراد به الا الجسم
النامي الحساس المتحرك بالارادة ومعنى كثرته ان يكون المفهوم والمقصود
منه عند استعماله في احد المعنيين غيره عند استعماله في المعنى الاخر فان كان
واحدا فان تشخص ذلك المعنى اي اذا كان بحيث يمنع نفس تصوره من الشركة
فيه يسمى الاسم علما لكونه علامة دالة على شخص معين واما المضمرات والاسماء
الاشارة مثلا فليست مفهوماتها التي وضعت هي لها متشخصة لان لفظ انا
مثلا موضوع للمتكلم من حيث هو متكلم ولفظ هذا موضوع لمشار اليه مفرد

مذكر

زيد لا قايم او لم يصلح كهي في قولنا زيد في الدار فان المخبر به متعلق الظرف وان صلح

لان يخبر به وحده فان دل بهيئته الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف الاصلية والزايدة

وحركاتها وسكناتها على زمان معين من الازمنة الثلث بحسب اصل الوضع فهو

الكلمة والا فهو الاسم فقوله بهيئته احتراز عن الاسماء الدالة بحسب الجوهر على احد

الازمنة كالامس والغد وهذا انما هو في لغة العرب واما في لغة العجم فالدلالة على الزمان

ليست بالهيئة اذ قد يتحد الهيئة مع اختلاف الزمان كقولنا امد واید فان

اردنا التعميم قلنا الكلمة ما يدل بهيئته على الزمان او كان مرادفا لذلك وقوله

على زمان معين تحقيق لماهية الكلمة تنبيه على ان المضارع بهيئته يدل على الحال

او الاستقبال على التعيين والالتباس من جهة الاشتراك في الوضع وقولنا بحسب

اصل الوضع ليدخل فيه الافعال الانشائية التي لم يقصد بها احد الازمنة فان

قلت من المفردات ما لم يصلح للطرفية وحده وهو كثير ومنها اسماء كالموصولات

والضماير في مثل غلامي وغلامك او كلمات مثل كان واخواتها قلت معنى قولهم

الحرف لا يخبر به انه لا يخبر بمعناه معبرا عنه بلفظه كما ان معنى قولهم ان الفعل لا يخبر عنه

انه لا يخبر عن معناه معبرا عنه بمجرد لفظه والا فلفظ الحرف يخبر به كقولنا الحرف في ولا

ولفظ الفعل يخبر عنه كقولنا بعض ضرب فعل ماض وكذا المعنى اذا لم يعبر عنه بمجرد

لفظه كقولنا بعض ما لا يخبر به معنى في ومعنى ضرب لا يخبر عنه فالضمير في غلامي مثلا

اقول الاولى تقييد الدلالة على الزمن المعين بحسب الوضع لانه لولا لكان لقائل يقول قولكم معين [illegible] اذ المضارع وان دل بهيئته على زمان لكن غير معين اذ يحتمل الحال والاستقبال يخرج من حد الكلمة فاذا قيده بذلك لم يبق له اعتراض بوجه اذ المضارع بحسب الوضع لاحدهما لا محالة فان قيل لا نسلم ذلك لجواز بحسب الوضع لهما قلت بعد تسليم ذلك ثبت المطلوب كما انه لا يخلو المقام من ان يكون الاشتراك بحسب الوضع فيه لفظيا او معنويا فعلى الاول في [illegible] موضع استعمل المضارع صدق عليه انه بهيئته يدل على زمان معين فان قيل يحتاج الى القرينة تدل على انه [illegible] زمان [illegible] الازمنة فيرتفع الاحتمال قلت افتقاركم لا معونة القرينة لا لظهاره [illegible] لتكون مظهرة انه موضوع لهذا لا الوضع الاشتراك فتامل وعلى الثاني فدلالة على كل منها دلالة اللفظ على معناه المتعين لانه بحسب اصل الوضع على ان هذا الاشتراك غير ثابت والحمد لله فتفكر لانه من مظان ما [illegible] فيه الطلبة لمحمد [illegible]

ان كل لفظ السد لول التزامي فلمدلول مطابقي فيلزم ان يكون لجزء اللفظ مدلول

مطابقي هو جزء المعنى المطابقي لتمام اللفظ فيكون الدال على جزء المعنى الالتزامي

دالا على جزء المعنى المطابقي لكن بتقدير تمام الوجوه الاربعة فهي انما يدل على

انه يصح تقييد الدال بالتضمن او الالتزام والمط بيان سبب العدول عن الاطلاق

الى التقييد بالمطابقة ولايدل عليه شيء من الوجوه فان قلت الوجه الثاني يدل

عليه لانه اذا اطلق الدلالة صدق على المركب الموضوع لمعنيين في بسيطين انه

لايدل جزء لفظ على جزء معناه اعني معنى التضمن وكذا في اللازم البسيط قلت اذا

اعتبر في المركب دلالة الجزء على جزء المعنى بوجه من الوجوه كان المعتبر في الافراد

عدم الدلالة من كل الوجوه ليصح التقابل اعني ان يكون المفرد ما لايقصد بجزئه

الدلالة على جزء المعنى المطابقة ولا تضمنا ولا التزاما وهذا لايصدق على المركب

المذكور لانه مما يقصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى في الجملة اعني المطابقي قوله

وهو ان لم يصلح قوله لما كان التعريف باعتبار المفهوم ومفهوم المركب وجودي

ومفهوم المفرد عدمي والاعدام انما تعرف بملكاتها قدم المركب في التعريف ولما

كان التقسيم بحسب الذات وذات المفرد مقدم على ذات المركب بالطبع لاحتياجه

اليه قدمه في التقسيم وحصره في الاداة والكلمة والاسم لانه ان لم يصلح لان

يخبر به وحده اي من غير ضميمة فهو الاداة سواء صلح اخبارا مع ضميمة كلا في قولنا

ح ز
فيكون مركبا

زيد

ضرورة انتقاض المفرد باللفظ المركب من الجنس والفصل فانه يدل على كل واحد
منهما بالتضمن وعلى ما يلزمه في الذهن بالالتزام ولا يقصد بشيء من جزئه
شيء من اجزاء معنى الجنس والفصل ولا شيء من اجزاء اللازم الذهني مع انه مركب
الرابع ما ذكره الشارح من ان الافراد والتركيب قد يتحقق بالنسبة الى المعنى المطابقي
دون التضمني والالتزامي كما في المركب الذي جزاؤه بسيطان ولازمه الذهني بسيط
واما بالنسبة الى المعنى التضمني او الالتزامي قد يتحقق الا اذا تحقق بالنسبة الى
المعنى المطابقي لانه متى دل جزء اللفظ على جزء المعنى التضمني او الالتزامي دل على
جزء المعنى المطابقي اما الاول فلان جزء الجزء جزء واما الثاني فلامتناع تحقق
الالتزامي بدون المطابقي فيكون للمطابقي بالاعتبار قلت في الوجهين لا خزين
خلل ظاهر اما الثالث فلانا لا نم انه لا يقصد بجزئه شيء من اجزاء معنى الجنس و
الفصل واللازم فانه اذا قصد بجزء اللفظ مجموع الجنس او الفصل او اللازم فقد
قصد بجزئه ضرورة فلا معنى تقييد الجزء واللازم بالبسيط وح يرجع الى الوجه
الثاني واما الرابع فلان قوله متى دل جزء اللفظ على جزء المعنى الالتزامي دل على
جزء المعنى المطابقي ممنوع لجواز ان لا يكون للمطابقي اصلا جزء وامتناع تحقق
الالتزام بدون المطابقة لا يقتضي ان يكون للمطابقي جزء وهذا يندفع دلالة
جزء اللفظ على جزء المعنى الالتزامي التزام وهي لا يتحقق بدون المطابقة بمعنى

المسمّى به وذلك عند اطلاقه على الانسان فاياما كان ينتقض التعريفات جمعا

ومنعا فلا بدّ من ان يقيد قصد الدّلالة على جزء المعنى بحين القصد الى المعنى

حتى يكون المركب ما يقصد بجزء منه الدّلالة على جزء معناه حين ما يقصد به

ذلك المعنى والمفرد بخلافه والحيوان الناطق حين ما يقصد به الشّخص المسمّى

به لا يقصد بلفظ الحيوان والناطق مفهوماهما اصلا فهو داخل في حدّ المفرد

دون المركب الثّاني ان تقييد الدال بالمطابقة مما لا فايدة فيه بل يلزم منه خروج

المفردات والمركبات المجازيتين عن التعريفين اللّهمّ الا ان يجعل المجاز دالا

بالمطابقة فان قلت انما قيده بالمطابقة بوجوه الاوّل ان الدّال بالتّضمن او

الالتزام لا يشمل جميع الالفاظ فيبقى ما ليس لمفهومه جزء او لازم بيّن خارجا

عن القسمة الثّاني ان المركب من لفظين موضعين لمعنيين بسيطين او المركب

الذي لا لازم له البين او بسيط لا يدل جزء لفظه على جزء معناه التّضمني او الالتزامي

اذ لا جزء له فح يدخل في حد المفرد ويخرج عن حد المركب والقول بجواز كونه مركبا

بالنّسبة الى المعنى المطابقي ومفردا بالنّسبة الى المعنى التّضمني او الالتزامي كعبد الله

بالنّسبة الى الوضعين على ما زعم الشارح بعيد لان هذا تفسير لتسمي اللّفظ المفرد

والمركب وهم لا يطلقون المفرد على هذا المركب اصلا بخلاف عبد الله علما الثالث

ما ذكره المصنّف في الجامع ان الدّال بالتّضمن او الالتزام لا ينقسم الى المفرد والمركب

مرو ٥١٩

ان المراد باستلزامها المطابقة ان كل لفظ له دلالة تضمنية والتزامية فله

دلالة مطابقية في الجملة وان لم يكن في تلك الحال **قوله** والدال الخ **اقول**

اللفظ الدال بالمطابقة ان قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه اى ما عني به وقصد فهو مركب

فلابد من ان يكون له جزء ملفوظ او مقدر وان يكون لجزئه دلالة على معنى وذلك المعنى

جزء المعنى الذي قصد به وتلك الدلالة مقصودة والا فمفرد بان لا يكون للفظ جزء

كهمزة الاستفهام او يكون له جزء غير دال على معنى كزيد او يكون له جزء دال على

جزء المعنى لكن لا على جزء المعنى المقصود كعبد الله علما او يكون له جزء دال على جزء المعنى

المقصود لكن لا يكون دلالته عليه مقصودة كالحيوان الناطق علما للشخص انساني

فانه يقصد بذلك المجموع ذلك الشخص من غير ان يقصد بكل من الحيوان والناطق

مفهومه الاصلي والمراد بالقصد القصد الجاري على قانون الوضع حتى لو قصد

بالزاء من زيد وبالحيوان من الحيوان الناطق العلمي معنى لم يعتد به ولم يجعل

مركبا وههنا نظر من وجهين الاول انه ان اريد بالقصد القصد بالفعل فالمركبات

قبل استعمالها والقصد الى معانيها تدخل في تعريف المفرد ويخرج من تعريف

المركب وان اريد انه ان كان بحيث يقصد به الدلالة على جزء المعنى فمركب والا

فمفرد فمثل الحيوان الناطق العلمي يخرج عن حد المفرد ويدخل في حد المركب لانه

بحيث يقصد بجزئه الدلالة على مفهوم الحيوان والناطق اللذين هما جزء الشخص

لا يقال ان يقول الزاء من زيد قائم لا يدل على جزء المعنى فوجب انه يكون هذا الكلام من قبيل ... الان ينفى المراد ان لم يدل جزء منه على جزء من معنى جملته فهو المفرد فعلم انه يكون معنى المفرد ما الذي لا يدل شيء من اجزائه على اجزاء المعنى على ما هو الظاهر من وقوع النكرة في سياق النفي

واعلم ان المراد بالقصد القصد الجاري على قانون اللغة ... معنى يلزم ان يكون مركبا ...

او ان يكون ...

كعبد الله علما ... لكنه ليس جزء المعنى المقصود ... الذات المشخصة

للشخص كزيد وعمرو والخوف ... من افراد الانسان ... تسمى به ... جزء من حد ...

لكن الدلالة ليست مقصودة ... جزء اللفظ على جزء المعنى المقصود في الثاني ... انه لا يقول به احد ... اذا كان ...

المعنى او لازم مجاز امع قرينة مانعة عن ارادة المعنى الموضوع له فقد تحقق
التضمن والالتزام بدون المطابقة والجواب عنه من وجوه الاول انا لا نسلم ان دلالة
المجاز على معناه تضمن او التزام بل مطابقة اذ المراد من الوضع في تعريف الدلالات
اعم من الجزئي الشخصي كما في المفردات والكلي النوعي كما في المركبات والا لبقيت دلالة
المركبات خارجة عن الاقسام والمجاز موضوع بازاء معناه المجازي بالوضع النوعي
على ما تقرر في موضعه فدلالته عليه بالمطابقة لانها على ما وضع له بالنوع والتضمن
انما هو فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم مع الملزوم وبتبعيته لا يقال
فح يلزم انحصار الدلالات من المطابقة ضرورة ان اللفظ بازاء الجزء واللازم موضوع
بالنوع لانا نقول الموضوع ههنا هو المجاز ومعنى ذلك انه ثبت منهم ان لفظ
الكل والملزوم يستعمل ويراد به الجزء واللازم بشرط قرينة مانعة من ارادة الكل
والملزوم واما عند انتفاء القرينة فالوضع مم والتضمن والالتزام متحققان
كما اذا فهم الجزء او اللازم ضمنا وتبعا عند ارادة الكل والملزوم ولو سلم الوضع
النوعي في هذه الحالة فلا نم ان الفهم بسببه بل الفهم لازم سواء ثبت منهم هذا
الحكم الكلي او لم يثبت الثاني ان لا نعني بالدلالة الفهم بالفعل بل كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع والمجاز بالنسبة الى المعنى الحقيقي
كذلك ضرورة انه موضوع له والوضع يستلزم الدلالة بهذا المعنى الثالث

ان المراد

فهو من حيث انه تابع اي حال كونه تابعا لا يوجد بدون المتبوع فهما لا يوجدان
بدون المطابقة وانما قيده بالحيثية لان التابع قد يوجد بدون المتبوع لكن لا يكون
في تلك الحالة تابعا كالحرارة التابعة للنار فانه يوجد مع الشمس لكن لا يوجد تابعة
للنار ومما ذكرنا من معنى الحيثية تبين انه ليس قيد الموضوع الكبرى اعني التابع حتى يلزم
عدم تكرر الوسط بل هو قيد للمحمول اوجهة للقضية فان قيل الظاهر ان فهم اللازم من
لفظ الملزوم متاخر عن فهم الملزوم واما فهم الجزء فسابق على فهم الكل فكيف يكون
التضمن تابعا للمطابقة فالجواب عنه من وجوه الاول ان اللفظ اذا اطلق على الكل فهم
منه الكل من غير ملاحظة الاجزاء على الانفراد والاخطار لها بالبال ثم يلتفت الذهن الى
الى الاجزاء مفصلة متميزة وانما يتحقق التضمن بهذا الالتفات الثاني وفيه نظر الثاني
ان التضمن والالتزام عبارة عن فهم الجزء واللازم في ضمن فهم الكل والملزوم وبتوسطهما
حتى لو قصد باللفظ مجرد الجزء او اللازم كانت مطابقة على ما سيجيء وعلى هذا فالتبعية
ظاهرة الثالث ان المراد بتبعيتهما انهما دالتان على الجزء واللازم بواسطة الوضع
للكل والملزوم المستلزم للمطابقة على ما سنذكره لا يقال المطابقة متبوعة والمتبوع
من حيث انه متبوع لا يوجد بدون التابع فيلزم استلزام المطابقة اياهما لانا
نقول انما يلزم ان لو صدق انهما متبوعة دائما وهو ممنوع اذ قد يوجد مطابقة لا يتبعها
التضمن كما في البسائط ولا الالتزام على ما مر فان قلت اذا اطلق اللفظ على جزء

قوله والا لكانت الخ اى والا لم يمتنع استلزام التضمن الالتزام لهذا الوجه لكانت المطابقة مستلزمة له به وبالجملة ان هذه اللوازم غير معتبرة عند اهل التحقيق لانا نتصور معنى ما هيات لها ما هو اقرب منها بها فكيف تصورها ثم في العبارة ادخال اللام على جواب الشرط وهو ان وذلك غير جائز عند اهل العربية وقد تكلم عليه الفاضل الدماميني في غير موضع في شرحه على المغني اللبيب ردا على المصنف في كلامه اى بشيء ذلك فليتذكر الطالب الراغب

تصوراتها ليست غيرها وانها متميزة عن غيرها فانا نتصور كثيرا من الماهيات البسيطة

والمركبة ولا يخطر ببالنا غيرها فضلا عن انها ليست غيرها ومتميزة عن غيرها وحماد كرفنا

من عدم استلزام التضمن والالتزام قطعا ويقينا ظهر عدم استلزام التضمن الالتزام

قطعا ويقينا لجواز ان يوجد ماهية مركبة ليس لها لازم بين فيدل اللفظ على

جزئها تضمنا ولا التزام واما ما ذكره المصنف في الجامع من ان التضمن يستلزم

الالتزام لان تصور الماهية المركبة يستلزم تصور انها مركبة جزئها فيتحقق الالتزام

بالضرورة فهو ممنوع بل تصور الماهية لا يستلزم تصور انها ماهية فضلا

عن تصور التركيب والا لكانت المطابقة ايضا تستلزم الالتزام فان قلت التضمن

هو فهم الجزء من حيث انه جزء ووصف الجزئية معنى خارج لازم فيستلزم

تصور الكل ضرورة تضايف الجزئية والكلية فالتضمن بدون الالتزام محال قلت

ليس معنى قولهم التضمن فهم الجزء من حيث انه جزء ان التضمن عبارة عن فهم الجزء

مع وصف الجزئية بل معناه انه فهم الجزء بواسطة كونه جزءا او بسببه لان اى

سبب فهمه من اللفظ كونه جزءا من مفهوم اللفظ سواء لوحظ في تلك الحالة

وصف الجزئية والالتزام لا تستلزم التضمن لجواز ان يوجد للبسيط لازم بين

وهذا مما اهملوه لوضوحه قوله واما هما الخ اقول التضمن والالتزام

تستلزمان المطابقة ولا يوجدان الا معها لانهما تابعان لها دائما وكل تابع

فهو من حيث

بحيث يفهم من المعنى عند اطلاقه بالنسبة الى العالم بالوضع بشرط توجهه اليه وتجرده

على الموانع والشواغل ولا يشترط فى الالتزام اللزوم الخارجى اى كون المعنى الالتزامى

بحيث لمق المسمى فى الخارج حصل هو فى الخارج والا لم يوجد الالتزام بدونه والتالى

بط لان البصر خارجى عن مفهوم المعنى وهو عدم البصر عما من شانه ان يكون

بصيرا اعنى العدم المضاف الى البصر ضرورة ان المضاف اليه خارج عن المضاف و

المعنى يدل بالالتزام اذ لا يمكن تعقله بدونه مع امتناع اجتماعهما فى الوجود الخارجى

قوله فالمطابقة لا يستلزم التضمن الخ **اقول** هذا بيان للنسبة باللزوم

وعدمه بين الدلالات الثلث وهى ستة حاصلة من مقايسة كل من النسبة مع

الاخريين فالمطابقة لا تستلزم التضمن اعنى ليس كلما دل اللفظ بالمطابقة دل

بالتضمن لجواز ان يكون مسمى اللفظ بسيطا لا جزء له واما استلزام المطابقة

الالتزام فغير معلوم يقينا لانه موقوف على ان يكون لكل ماهية لازم مفهوم

لازم بين بمعنى انه يستلزم من تصور تلك الماهية تصوره وهذا غير معلوم

قطعا بل يجوز ان يوجد من الماهيات ما ليس لها لازم كذلك وح يدل اللفظ

عليها مطابقة ولا التزام وزعم الامام ان المطابقة تستلزم الالتزام لان لكل

ماهية لازما ما يلزم من تصورها تصوره واقله ان تلك الماهية تستلزم تصور ذاتها

ليست غيرها وانها متميزة عن غيرها وجوابه انا لا نم ان تصور كل ماهية يستلزم

فانتقاضه بالمطابقة فى اطلاق الشمس على الجرم مطابقة فانه يصدق عليه الدلالة
على جزء المعنى الموضوع له لكن لا بواسطة وضعه للكل المحقق عند عدم هذا
الوضع وبالالتزام فى اطلاقه على الجرم واعتبار دلالته على الشعاع بالالتزام
مع انعقاد دلالته على جزء المعنى لكن لا بتوسط الوضع لما هو اعنى الشعاع جزء له
لتحققه بدون ذلك بل بتوسط وضعه لما هو لازم له واما الالتزام فانتقاضه بالمطابقة
فى اطلاق لفظ الشمس على الشعاع مطابقة مع انعقاد دلالته على لازم المعنى الموضوع له
لكن لا بتوسط وضعه للملزوم لتحققها بدونه وبالتضمن من اطلاقه على الكل
اعنى المجموع المركب من الجرم والشعاع واعتبار دلالته على الشعاع بالتضمن مع
انعقاد دلالته على اللازم الموضوع له لكنها ليست بتوسط وضعه لما هو ملزوم له
وهذا تقرير بديع لا يوجد فى كلام القوم قوله ويشترط اقول لما كان دلالة
الالتزام دلالة اللفظ على الخارج وليس كل خارج يفهم من اللفظ اشترطوا الضبط
المدلول الالتزامى ان يكون الخارج بحيث يلزم من تصور المعنى الموضوع له تصوره
بمعنى انه كلما حصل الموضوع له فى الذهن حصل ذلك المعنى الخارج فيه لانه فهم المعنى
من اللفظ اما لبيان ان اللفظ موضوع له او بسبب انه يلزم من فهم المعنى الموضوع
له فهمه ولما اللوازم البعيدة التى يفهم من اللفظ فليس فهمها من مجرد الالفاظ
بل بمعونة القراين فلا يكون مدلولات الالفاظ لانا نعنى بالدلالة كون اللفظ

بحيث

اختلفت عبارات ارباب هذا الفن في حد الدلالات الثلاث اللفظية الموضوعة بحسب المطابقة والتضمن والالتزام منهم من اعتبر قيد التوسط كالمصنف وتبعه
شرذمة في ذلك ومنهم من اعتبر قيد الحيثية كصاحب الفتوحات وذهب منه بعض الاصحاب واطلقه بعضهم متمسكا بان القيد امر ضروري فلا يحتاج
الى التصريح به [illegible] بوجوب [illegible] بانه لو لم يقيد تلك الحدود بتلك القيود [illegible] دخل [illegible]
[illegible] الدلالات [illegible] اللفظ على تمام معنى الموضوع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى خارج عنه [illegible] التزام [illegible]
[illegible] لان لفظ الشمس مثلا لو اطلق واريد به الجرم فدلالته عليه مطابقة وعلى الضوء التزام [illegible]

لذلك المعنى كدلالة الانسان على الحيوان الناطق يسمى مطابقة لتوافق اللفظ
والمعنى لكونه موضوعا بازائه ودلالة اللفظ على المعنى بتوسط الوضع لشيء
دخل فيه ذلك المعنى كدلالة الانسان على الحيوان بواسطة وضعه لما دخل فيه
الحيوان وهو الحيوان الناطق يسمى دلالة تضمنية لكون المعنى المدلول في
ضمن المعنى الموضوع له ودلالة اللفظ على المعنى بتوسط وضعه لشيء خرج عنه
ذلك المعنى المدلول كدلالة الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة بواسطة [illegible] هو [illegible]
اي الحيوان الناطق تسمى دلالة التزامية لكون المعنى المدلول لازما للمعنى
الموضوع له وانما قيل المطابقة هي الدلالة على تمام ما وضع له والتضمن على جزئه
والالتزام على اللازم واشترط ان يكون الدلالة بتوسط الوضع كما ذكره لئلا
ينتقض تعريف كل من الدلالات بالاخريين فيما اذا فرضنا اللفظ مشتركا بين
الشيء ولازمه والمجموع المركب من اللازم والملزوم كلفظ الشمس للجرم والشعاع
والمجموع المركب منهما اما المطابقة فانتقاضها بالتضمن في اطلاق الشمس على
المجموع واعتبار دلالته على الجرم بالتضمن فانه يصدق عليها الدلالة على تمام
الموضوع له لكن لا بواسطة انه تمام الموضوع له لتحقق الدلالة عند فرض عدم
وضعه للجرم واما بالالتزام في اطلاقه على الجرم واعتبار دلالته على الشعاع بالالتزام
مع انها دلالة على تمام الموضوع له لكن لا بواسطة انه تمام الموضوع له واما [illegible]

قوله بغير قرينة ... المعنى المدلول عليه فاذا توقفت الدلالة عليه على قرينة خارجة لم يكن ذلك اللفظ موضوعا لهذا المعنى عند ارباب ... لا ... العربية والمعاني والاصول

واشتغل بحث الدلالة وهي كون الشيء بحيث يفهم منه شيء اخر والاول الدال والثاني المدلول فان كان الدال لفظا فالدلالة لفظية والا فغير لفظية وكل منهما وضعية ان توقف الفهم على الوضع والاصطلاح والا فغير وضعية والوضع تعيين الشيء ليدل على شيء اخر من غير قرينة والمقصود بالنظر ههنا الدلالة اللفظية الوضعية وعرفوها بفهم المعنى من اللفظ بالنسبة الى من هو عالم بوضعه اي فهما يتوقف على العلم بالوضع وبه يخرج الدلالة الطبيعية كدلالة اخ على الوجع والعقلية كدلالة اللفظ على وجود اللافظ واعترض عليه بوجهين الاول ان الدلالة صفة اللفظ والفهم ليس كذلك فلا يكون هي هي وجوابه ان اللفظ يتصف بفهم المعنى الا انه لتركيبه لا يشتق منه اسم الفاعل كما مر في حصول الصورة في العقل ولا يحل الاشكال بمجرد جعل الفهم بمعنى الانفهام على ما توهمه بعضهم لان الانفهام صفة المعنى دون اللفظ الثاني ان العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى ضرورة انه نسبة بين اللفظ والمعنى والعلم بالنسبة انما يكون بعد العلم بالمنتسبين فلو توقف فهم المعنى على العلم بالوضع لزم الدور وجوابه الموقوف على العلم بالوضع هو فهم المعنى من اللفظ في الحال والعلم بالوضع انما يتوقف على فهم المعنى سابقا وفي الجملة لا على فهمه من اللفظ في الحال واذا تقرر هذا فنقول دلالة اللفظ على المعنى بتوسط وضع ذلك اللفظ

الى المعنى

يجب التنبيه له ان التصديق وان لم يتوقف على التصور بكنه الحقيقة لكن ليس التصور
باى وجه كان يكفى فى كل تصديق بل كل تصديق متوقف على نوع تصور يقتضيه ويخصه
مثل التصديق بان هذا الشىء منه يتوقف على تصور دانه انسان وبانه ماش
على انه حيوان وبانه شاغل على انه جسم وبانه قائم بذاته على انه جوهر
وعلى هذا القياس **قوله** واما المقالات اى **قول** لما احتاجوا فى افادة المعانى
الى علامة تفى بالمعدومات والمعقولات وتخف مؤنتها وضعوا الالفاظ
الحاصلة من تقطيع الاصوات وللقصد الى بقائها واعلام الغيبين بها لينم الفايده
ويتم العائدة وضعوا اشكال الكتابة دالة على الالفاظ فصار الشىء وجود
فى الاعيان ووجود فى الاذهان ووجود فى العبارة ووجود فى الكتابة فالاولان
حقيقيان والاخيران مجازيان والكتابة دالة على العبارة يختلف فيها الدال
والمدلول جميعا بحسب اختلاف الاوضاع وللعبارة دلالة وضعية على الصور
الذهنية يختلف فيها بحسب الاوضاع الدال دون المدلول وللصور الذهنية
دلالة ذاتية على ما فى الاعيان لا يختلف فيها الدال ولا المدلول ولما كان الاحتياج
الى التفهيم بالعبارة واستمر ذلك حتى كان الفكر يناجى نفسه بالفاظ متخيلة جعلوا
بحث الالفاظ من حيث انها تدل على المعانى لا من حيث انها جواهر او اعراض موجودة
او معدومة الى غير ذلك من المعانى بابا من المنطق ولذا قدم على ابواب المعانى و

انه يمتنع الحكم الى ادراك وقوع النسبة بين الشيئين او لا وقوعها ممن جهل احد هذه
الامور الثلثة ففي اطلاق الحكم في الموضعين تلبيس على اشتراكه بين المعنيين وتحقيق
الفرق بينهما انا اذا شككنا في ثبوت الحدوث للعالم فلا نشك انا نتصور العالم و
الحادث والنسبة بينهما ضرورة انا لا نشك فيما لا نفهمه ثم اذا اقمنا البرهان حصل
لنا علم اخر وهو ادراك ان الحادث ثابت له وهو الحكم الذي يجعله الحكماء نفس
التصديق فقوله لا بد فيه ظرفي ان التصديق هو المجموع وان التصورات داخلة فيه
ويحتمل ان يراد لا بد في حصوله كما يقال لا بد في تحقق النسبة من الطرفين وح لا يلزم
ذلك اي دخول التصورات في التصديقات ولا يرد ما قيل من انه لو اريد بالحكم في
الموضعين الايقاع والانتزاع على معنى انه لا بد في التصديق من تصور الحكم الذي
هو الايقاع او الانتزاع لان الافعال الاختيارية انما تصدر عن النفس بعد الشعور
بها فيلزم ان يكون تصور الحكم الذي هو الايقاع والانتزاع ايضا داخلا في التصديق
ويزيد اجزاء التصديق على الاربعة التي هي الحكم وتصور المحكوم عليه وبه والنسبة
الحكمية وقوله بذاته او بامر صادق اشارة الى انه لا يجب في التصديق تصور المحكوم
عليه بكنه الحقيقة لانا نحكم على الجسم المعين بانه شاغل للحيز مع الجهل بانه انسان
او فرس او غيرهما وكذا في المحكوم به لانا نحكم على زيد بانه انسان انا لا نعرف من
الانسان الا انه شيء له الضحك والى هذا اشار بقوله والمحكوم به كذلك ومما

يجب التنبيه

التصورية والتصديقية مفهوماتها فالامور المذكورة ليست اعراضا ذاتية
لها لانها انما تلحقها لامر اخص وهو ظاهر وان اريد ما صدقت هي عليه يلزم
ان يكون جميع الحدود والحجج المستعملة في العلوم موضوع المنطق ونظائره البحث
عن احوالها قلت المراد ما صدقت هي عليه لكن من حيث انها توصل الى تصور
ما او تصديق ما لا الى تصور او تصديق مخصوص والحدود والحجج المستعملة في
العلوم لا دخل لها بخصوصياتها في الايصال الى مطلق التصور والتصديق بل انما
المنطق
توصل اليه من حيث انها صور ومجرد الملاقاة واما الا هي بهذه الحيثية موضوع
ويبحث عن احوالها وتفصيل هذه المباحث مما لا يحتمله المقام قوله بان يسمى الخ
اقول الموصل القريب الى التصور يسمى قولا شارحا لكونه موكلا بشرح الماهية
وبينها والى التصديق حجة لان من تمسك به يحج على الخصم غلب اى غلبه وعند
قصد توافق الوضع الطبع يجب تقديم الاول على الثاني في الموضع لتقدم التصور
على التصديق بالطبع لان معنى التقديم بالطبع كون الشيء بحيث يحتاج اليه الاخر
ولا يكون هو علة للاخر كالواحد بالنسبة الى الاثنين اما ان التصور ليس بعلة
للتصديق فظ واما انه بحيث يحتاج اليه التصديق فلان كل تصديق لا بد فيه
من ثلث تصورات تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور الحكم اى
وره
النسبة الحكمية التي هي ثبوت الشيء للشيء او عدمه او منافاته اياه لانا نعلم بالضر

لهو في الشيء لشيء في الواقع سواء كان العلم بلحوقه اياه بديهيا او كسبيا فالقضيه
الاوليه اعني التي هي بلا واسطه في التصديق يكون بديهية ولا يكون من المطالب العلميه
والقضيه التي محمولها ولو احق التي هي بلا واسطه في الثبوت كثيرا ما يكون نظرية
مفتقرة الى وسايط في التصديق كقولنا كل مثلث فان زواياه متساوية لقائمتين
فيكون من المطالب العلميه واعلم ان اللاحق لما هو هو كما يطلق على الاعراض الذاتيه
الاوليه اللاحقه بلا واسطه كذلك يطلق على مطلق الاعراض الذاتيه فعلى الاول
يكون قوله اى لذاته تفسير لما هو هو وقوله او لجزئه الى اخره عطفا على لما هو هو
وعلى الثاني يكون عطفا على لذاته ويكون الجميع تفسير لما هو هو والمراد بالبحث
عن الاعراض الذاتيه حملها على موضوع العلم او على انواعه او على اعراضه الذاتيه او
على انواعها كما سيجئ في الخاتمه ومن رام تحقيق مباحث الموضوع فعليه بكتاب
البرهان من منطق الشفاء قوله وموضوع المنطق الى اخره اقول موضوع
المنطق المعلومات التصوريه والتصديقيه من حيث انها توصل الى مط تصورى او
تصديقى او من حيث ان لها نفعا في الايصال وهو معنى الايصال البعيد والا بعد
وبيان ذلك ظاهر في المتن والمراد بذلك ان محمولات مسايله اعراض ذاتيه للمعلومات
التصوريه والتصديقيه وهي تفاصيل مجملها الايصال او النفع فيه والا فليس
في المنطق مسئله محمولها الايصال والنفع في الايصال فان قلت ان اريد بالمعلومات

التصوريه

الثانيه مع اتفاقهم في مفهوم على ان العلم بالخاص انما يتوقف على العلم بالعام اذا كان
العام ذاتيا له فالمصنف لما اراد تعريف موضوع المنطق عقب الفايده وقال موضوع كل
علم ما يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتيه حتى يعلم ان موضوع المنطق ما يبحث
في المنطق عن اعراضه والمراد بالعرض ههنا المحمول الخارج وبالعرض الذاتي ما يلحق
الشي لذاته كادراك الامور الغريبة للانسان او لامر يساويه كالتعجب اللاحق للا
بواسطة ادراك الامور الغريبه او لامر اعم من الشي داخل فيه كالحركة اللاحقه
~~للانسان بواسطة ادراك الامور الغريبه او لامر اعم من الشي داخل فيه~~ كونه
حيوانا وسميت ذاتيه لاستنادها الى الذات بمعنى ان منشاها هي الذات بنفسها
او بجزئها او بما يساويها وغير ذلك يسمى اعراضا غريبه وايضا وهي ايضا ثلثه لانه
اما ان يكون بواسطة اعم امر خارج كالحركة للناطق بواسطة الحيوان او اخص
كالمنطق للحيوان بواسطة الانسان او مباين كالحرارة للماء بواسطة النار فان
قيل كيف يكون الواسطة مباينا له وقد فسروه بما يقرن بقولنا لانه حين يقال
لانه كذا والنار ليس كذلك اذ لا يعقل الماء حار لانه نار بل لانه امر متصل بصوق ومجاور
للنار فالواسطة ههنا اوامر قلنا هذا تفسير لواسطة في التصديق اعني ما يفيد
العلم بثبوت الشي للشي سواء كان ثبوته لذاته كتساوي الزوايا الثلث
للقايمتين للمثلث او لامر اخر والواسطة ههنا واسطة في الثبوت وهي ما يقصد

على البعض الضروري يكتسب به وما كان وارداً على البعض النظري فالبعض الضروري
يكتسب البعض النظري ثم يكتسب به المط النظري فهذا عين الاحتياج الى
المنط ويجب ان يعلم ان ليس المراد بالاحتياج الى المنطق ان اكتساب كل نظري
يحتاج اليه بل المراد ان اكتساب الجميع بالنسبة الى من يحصل العلوم بالفكر
يحتاج اليه نعم اكتساب كل نظري يحتاج الى شيء منه قوله البحث الثاني في موضوع
المنطق اقول لما كان تمايز العلوم في انفسها بحسب تمايز الموضوعات وكان
الموضوع جهة الوحدة الذاتية الضابطة للعلم على كثرته ناسبها ان يصدر العلم
ببيان الموضوع ليعرف الطالب العلم الذي هو عبارة عن الاجزاء الكثيرة بجهة
وحدته الذاتية حتى اذا قيل موضوع المنطق التصورات او التصديقات من حيث
انها توصل الى المط فكانه قيل هو علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية للتصورات
والتصديقات من الحيثية المذكورة ولما كان التصديق بان موضوع المنط
اي شيء هو موقوفا على تصور الموضوع وهذا الوجه من قولهم لما كان العلم
بالخاص موقوف على العلم بالعام عرفه وذلك لانه يوهم ان ما ذكروه في موضوع
المنطق تعريف له وافادة لتصوره وليس كذلك بل هو حكم مطلوب بالبرهان
ومفهوم موضوع المنط الكلي لا ما يبحث في المنطق عن اعراضه الذاتية ولهذا
اختلفوا في ان موضوع المنطق هو التصورات والتصديقات او المعقولات

الثانية

٤٢٥

الى المنطق لزم المحال لان المنطق ليس بديهيا والا لاستغنى عن تعلمه والثانى

بطل ضرورة افتقار القوانين المذكورة الى التعلم فتعين ان يكون نظريا والتقرير

ان الكتساب النظرى محتاج الى المنطق فيحتاج المنطق الى قانون اخر وننقل الكلام

اليه حتى يلزم الدور او التسلسل وبهذا يندفع ما اورد الشارح من ان يكون

المذكور فى معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة لانه على تقدير تمامه انما يدل على

الاستغناء عن تعلم المنطق والدليل انما دل على الاحتياج الى نفس المنطق لا الى

تعلمه ومن شرط المعارضة ان يكون مانعة ونافية لما اثبته الدليل وتقرير

الجواب ان المنطق ليس بجميع اجزائه بديهيا حتى يلزم الاستغناء عن تعلم المنطق

ولا نظريا حتى يلزم الدور او التسلسل بل بعض اجزائه بديهى كالشكل الاول

مثلا وبعضها نظرى كباقى الاشكال والبعض النظرى يستفاد من البعض الضرورى

بطريق ضرورى من غير احتياج الى قانون اخر لا يقال البعض الضرورى مع الطريق

الضرورى اذا كان كافيا فى الكتساب البعض النظرى كان كافيا فى الكتساب

ساير النظريات لعدم الفرق وح يلزم الاستغناء عن المنطق الذى هو جميع طرق

الاكتساب لانا نقول ان اريد بكونه كافيا فى ساير النظريات انها تكتسب بمجرده

فهو ليس بلازم لجواز ان يكون بعضها واردا على غير الطريق الضرورى وان

اريد بذلك ان ما كان واردا على البعض الضرورى يكتسب به وما كان واردا

البعيد لا يصل الى المنفعل فضلا عن ان يكون فيه واسطة واجيب بالمنع
اذ المعنى الفاعل الا المؤثر والمنفعل الا المتاثر فان كان قريبا فبلا واسطة
والا فبواسطة والقانون اسم للمسطر نقل الى حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته
عند تعرف احكامها منه كقولنا ان السالبة الكلية تنعكس كنفسها فانه ينطبق على
لا شيء من الانسان بفرس وغيره بان يقال هذه سالبة كلية وكل سالبة كلية تنعكس
كنفسها ليعلم انها تنعكس الى لا شيء من الفرس بانسان والمنطق الة للقوة العاقلة
في وصول اثرها الى المطالب النظرية وهو الاكتساب وقانونية لان قواعدها احكام
كلية واحترز بالقانونية عن الالات الجزئية لارباب الصنايع وبقوله عن
الخطاء في الفكر عما يعصم عن الخطاء في غير الفكر كالعلوم العربية العاصمة عن الخطاء
في اللفظ وقوله مراعاته اشارة الى ان المنطق نفسه ليس بعاصم اذ كثيرا ما يقع
الخطا بواسطة عدم الرعاية وهذا التعريف رسم لكونه تعريفا بالخارج لان
غاية الشيء وكونه الة خارجان عن ذاته وذكر الشارح ههنا فايدة جليلة
داينا تركها اجل قوله وليس كله الخ اقول هذا يمكن ان يكون جوابا عن سؤال
مقدر تقرير السؤال ان القانون المحتاج اليه في اكتساب النظريات لا يصح ان
يكون نظريا دفعا للدور او التسلسل واذا كان بديهيا فاي حاجة الى تدوينه
وتعلمه وان يكون جوابا عن معارضة تقريرها ان يقال لو افتقر اكتساب النظريات

الى المنطق

الى اخر الضرورى اولا بواسطة بان يكتسب النظرى من الضرورى نفسه وانما
قال قانون مع ان المنطق قوانين متعدده اشاره الى ان التعريف له من حيث انه
جنس من القوانين وعلم من العلوم وله صورة وحدانية وذلك القانون هو
المنطق سمى بذلك لان النطق يطلق على ادراك الكليات وعلى مصدره الذى
هو القوة العاقلة ومظهره الذى هو التلفظ والتكلم وهذا القانون يعطى اضا بتر
فى الاول وكمالا للثانى وامدادا على الثالث فان قيل عدم اصابة الفكر دايما لا
يوجب الاحتياج الى مثل هذا القانون اعنى الذى فيه معرفة طرق الاكتساب
وشرايطها وتميز الصحيح من الفاسد لجواز ان يكون طرق الاكتساب وشرايطها
وتميز صحيحها من فاسدها معلومة بالضرورة قلنا لما علم بالضروره ان ليس
هذا معلوما بالضروره طويت هذه المقدمة واكتفى بما يشير اليها من قوله يفيد
معرفة طرق الاكتساب والاحاطة بالصحيح والفاسد منها قوله ودسموه قوله
ما مر كان تعريفا للمنطق بالنظر الى نفسه ومن حيث انه علم من العلوم وهذا
التعريف له بالقياس الى غيره من العلوم وفيه تنبيه على انه علم فى نفسه والة لغيره
والالة هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله فى وصول اثره اليه كالمنشار للنجار
فى وصول اثره الى الخشب وقد يقيد المنفعل بالقريب ليخرج عن التعريف
العلة المتوسطة فانها واسطة بين المعلول وعلته البعيده واعترض بان اثر العلة

عليه الشيخ فی الشفا اذا عرفت هذا فنقول ان جعلنا الفکر عبارة عن مجموع العلوم
المرتبة کما صرح به الامام فی الملخص یکون امور المعلومة مادة یقوم
بالقوة والترتیب المخصوص صورة علی التفسیر المشهور وان جعلناه عبارة
عن الترتیب المتعلق بالامور المعلومة علی ان الترتیب مصدر من المبنی
للمفعول اعنی المرتبة فالامور المعلومة مادة باعتبار انها واحد بالترکیب قابل
للهیئة المخصوصة والترتیب دال بالالتزام علی الترتیب الذی هو صورة باعتبار
انها هیئة الامور المعلومة ثم ذلک الترتیب ولیس بصواب دایما بوقوع
المناقضة فی مقتضیات الافکار فلو کانت باسرها صوابا لزم جمع النقیضین فی
صدقهما ضرورة صدق اللازم عند صدق الملزوم فان قیل لم لا یجوز ان
یکون المناقضة من جهة الخطاء فی المادة قلنا المراد الاول ضروریة فلو لم تقع فی الترتیب
خطاء اصلا لکانت المواد التی تلیها ایضا صوابا وهکذا الی المطالب فلم یقع خطاء
ولا مناقضة واذا لم یکن الفکر صوابا دایما مست الحاجة الی قانون یفید معرفة
طرق اکتساب النظریات من الضروریات والاحاطة بالصحیح والفاسد من الفکر
الواقع فی طرق الاکتساب والمراد بالطرق الجزئیة بحسب المواد علی ما اطلعوا
علیه من استعمال المعرفة فی الجزئیات واکتساب النظری من الضروری اعم من
ان یکون بواسطة بان یکتسب النظری من النظری وهو من اخر الی ان ینتهی
الی اخر

38

مجهول وصول العقل الى معنى تصورى او تصديقى واشترط فى الامور التعدد

اذ لا ترتيب فى الواحد والتعريف بالمفرد انما يكون بمشتق وفيه معنى التركيب او هو

مع القرينة مركب وفيه نظر واشترط فى المبادى الحصول لامتناع التادى بما ليس بحاصل

وفى المطالب عدم الحصول لامتناع حصول الحاصل وقد اشتهر فيما بينهم اى هذا التعريف

مشتمل على العلل الاربع وبينوه بان الترتيب يدل بالمطابقة على الصورة وهى

الهيئة الاجتماعية وبالالتزام على الفاعل اعنى المرتب وهى القوة العاقلة والامور

المعلومة مادة والتادى الى المجهول غاية وفيه نظر لان الترتيب مفهومه المطابقى

ما سبق وهو غير الهيئة الاجتماعية ولان الامور المعلومة ليست داخلة

فى الفكر اعنى الترتيب المخصوص فكيف يكون مادة له الشى جزء يكون الشى معه

بالقوة ولان صورة الشى جزء مباين له فكيف يصح حملها عليه وتعريفه بها والتحقيق

فى هذا المقام ان ما يتوقف عليه الشى ان كان داخلا فى ذلك الشى فاما ان

يكون بحسب الشى معه بالقوة وهى العلة المادية كالخشب للسرير او بالفعل

وهى الصورية كالهيئة للسرير وان كان خارجا عنه فان كان ما منه الشى

فهى الفاعلية كالنجار وان كان ما لاجله الشى فهى الغاية كالجلوس على السرير

هذا هو المشهور وقد يفرق المادة لما يحل فيه شى كالموضوع المعرض والصورة

لهيئة وفعل يكون فى قابل واحد انى بالذات بالتركيب كالعرض للموضوع فص

ومادة صح

بديهيا او يكون جميعها نظريا او يكون بعضها بديهيا وبعضها نظريا و
الاقسام منحصرة فيها ولما بطل القسمان الاولان تعين الثالث وهو ان
يكون البعض من كل منهما بديهيا والبعض نظريا ففيه تسامح لان الثالث اذا
كان عبارة عما ذكر لم ينحصر الاقسام في الثلثة لامكان صور اخرى مثل ان يكون
جميع التصورات او بعضها نظريا مع بداهة التصديقات وبالعكس وان اريد
بالثالث ان يكون البعض منهما لا من كل منهما بديهيا والبعض نظريا لم يتم
المط والظاهر انه قصد تقسيمين احدهما اما ان يكون جميع التصورات بديهية
او يكون جميعها نظرية او يكون بعضها بديهيا والبعض نظريا وهكذا في
التصديق فوقع الخلل في العبارة ثم النظري يحصل بالفكر من البديهي او من
نظري اخر ينتهي الى البديهي والفكر ترتيب امور معلومة للتادي الى المجهول و
الترتيب جعل الشيئين فصاعدا بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها
نسبة الى بعض بالتقدم والتاخر اي يكون بحيث يصح ان يقال هذا متقدم
على ذاك وذاك متاخر عنه واحترز به عن مثل تركيب الادوية فانه ليس بترتيب
وغلط من زعم ان المراد بالتقدم والتاخر فيما بين الاشياء ان يكون مناسبا
انما نشاء من معناه اللغوي اعني وضع كل شيء في مرتبته واراد بالامور ما فوق
الواحد وبالمعلومة الحاصلة صورها عند العقل فيعم المنظويات وبالتادي الى

محمول وصول

37

استعضادما منه الاكتساب ويمتنع توجه العقل في زمان متناه الى امور

مترتبة غير متناهية ضرورة ان كل توجه يقتضي زمانا وظاهر انا نكتسب في اوقاتنا

تصورات وتصديقات فلا يكون هذا الدليل مبنيا على حدوث النفس وقد

يق لو كان الكل كسبيا لما حصل لنا علم هو اول العلوم والتالي باطل لان النفس

في مبداء الفطرة خالية عن العلوم ثم تحصلها والاولى ان يقال الحس الكل بديهيا

ضرورة الاحتياج في البعض الى النظر كتصور العقل والنفس وكالتصديق بحدوث

العالم ولا نظريا ضرورة الاستغناء عن النظر في البعض كتصور الحرارة والبرودة

وكالتصديق بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وخلك لان دليلهم

مع انه اخفى من المدلول يشتمل على دعوى الضرورة في البعض على تقدير

نظرية الكل فيتوقف على ان التصديق لا يكتسب من التصور والا لجاز

ان يكون كل التصديقات كسبية وينتهي الى تصور بديهي ويكون اول

العلوم تصورا او التصديقات باسرها كسبيه **قوله** بل البعض من كل الخ

اقول لما كانت التصورات ثابتة ولم يكن كل تصور بديهيا ولا نظريا ولم

يكن بين البديهي والنظري واسطة ثبت ان بعض التصورات بديهي و

بعضها نظري وهكذا في جانب التصديق فيصح ان البعض من كل منهما بديهي

والبعض نظري واما ما قيل اما ان يكون جميع التصورات والتصديقات

اوغير ذلك جمعا ومنعا فعدل عن ذلك الى ان التصديق الضروري ما لا يتوقف

حكمه بعد تصور الطرفين على فكر والنظري بخلافه فمقول ليس كل واحد من افراد

التصور اعم من ان يكون بالكنه او بوجه ما ولا كل واحد من افراد التصديق بديهيا

اى ضروريا ولا نظريا اى كسبيا اما الاول فلانه لو كان كل واحد من التصورات

والتصديقات بديهيا لما كان شيء من الاشياء مجهولا لنا بمعنى انا لم نحتج في

تحصيل شيء من التصورات والتصديقات الى فكر ونظر كما ذكره المص في شرح

الكشف وح لا يرد عليه الاعتراض بان البداهة لا ينافي المجهولية ولا توجب

الحصول لجواز ان يتوقف البديهي على توجه العقل او الاحساس او الحدس

اوغير ذلك واما الثاني فلانه لو كان كل واحد من افراد التصور والتصديق

نظريا للزم في تحصيل كل من تصور او تصديق الدور اعني توقف الشيء على

ما يتوقف على ذلك الشيء او التسلسل اعني ترتب امور لا نهاية لها وذلك

لان تحصيل كل علم ح يكون بعلم سابق والتقدير انه نظري فيكون تحصيله

بعلم آخر نظري وهلم جرا فان عاد سلسلة الاكتساب الى شيء من الامور السابقة

لزم الدور وهو بط ضرورة استحالة تقدم الشيء على نفسه وحصوله قبل حصوله

وان ذهبت لا الى نهاية لزم التسلسل وهو بط لانه يوجب ان لا نقدر على

تحصيل شيء من العلوم في الازمنة المتناهية ضرورة ان اكتساب كل علم يقتضي

الامرين وادعاء صحتها او بان التقسيم باعتبار المفهوم وهو لا ينافي تداخل افراد
الاقسام فهو بعينه جواب لهم على ما سبق والعاشر ان المص وغيرهما قسموا العلم
الى التصور والتصديق وبينوا انه يحتاج فيهما الى موصل زعموا ان الموصل الى التصور
واجب التقديم في الذكر لتوقف التصديق على التصور اى تصور المحكوم عليه وبه
والنسبة الحكمية فعلم ان التصور المعتبر في التصديق وهو بعينه المقابل له والا لم يكن
لهذا الكلام معنى والقول بتغايرهما مما لا يصلح اصلا وههنا نظر **قوله** وليس الكل

اقول النظري ما يحتاج الى كسب وفكر والبديهي ما لا يحتاج اليه سواء احتاج
الى شيء آخر من حدس او تجربة او غير ذلك او لم يحتج ويرادف الضروري وقد
يراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل الى شيء اصلا فيكون اخص من الضروري
وتفسير النظري والضروري بما ذكر صحيح عند من يجعل التصديق نفس الحكم
اعني ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وكذا عند الامام ومن تابعه من القائلين
بكونه عبارة عن المجموع حتى اذا كان الحكم بديهيا واحد طرفيه كسبيا كان
التصديق نظريا وح يصح اكتساب التصديق من القول الشارح ولما كان هذا
مخالفا للعرف والتحقيق فسر المتاخرون التصديق الضروري بما يكون تصور
طرفيه وان كان بالكسب كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما والنظري بخلافه
فورد عليهم الاعتراض بالضروريات الغير الاولية اعني التي تتوقف على حدس او تجربة

اي عند اهل التحقيق من الحكماء

النّسبة التامة اولا وقوعها والتّصديق عبارة عن ادراك ان النّسبة واقعة او
ليست بواقعة ولو سلم التّرادف خلاف وايض عند المصنّ لانه يجوز في التقسيم على
سبيل منع الخلو ان يكون احد الامرين قسما من مرادف الاخر الخامس ان قوله
المراد بالتصور اما مطلق الحصول الذهني او المقيد بعدم الحكم ليس بحاصر لجواز
ان يراد به الحصول الذهني لعدم وقوع النّسبة اولا وقوعها وح لا يرد ما ذكر السادس
ان جوابه عن الاعتراض الثاني ان كان من جهة المصنّ فهو بعينه جواب من جهة
الجمهور فانه اذا ثبت اطلاق التصور مع المعنيين فعندهم ايض المقابل للتصديق
الساذج والمعتبر فيه هو مطلق التصور وان كان من جهة الجمهور فبدليله لا
يخرج الجواب عن الاعتراض الاول ايض بان يكون التصور الذي هو نفس العلم
غير الذي هو قسيم التّصديق وح لا يصح جعل ورود الاعتراض سببا للعدول
عن التّقسيم المشهور السابع ان قوله الحصول الذّهني اذا اعتبر بشرط الحكم فهو
التّصديق ظاهر في ان التصديق هو الادراك المقيّد بالحكم كما فهمه البعض لا المجموع
المركب او نفس الحكم كما صرح به في اخر كلامه الثامن ان في المحاصل الذّي ذكره تقسيما
للشيء الى نفسه والى غيره لان التّصور مطلقا هو بعينه التصور لا بشرط شيء
التاسع انه جعل فيه قسم الشيء قسيما له ضرورة ان كلا من التّصور بشرط شيء و
بشرط لا شيء قسم من التّصور لا بشرط شيء وقد جعله قسيما له فاجاب بالتزام

الامرين

35

او بشرط عدمه وهو التصور الساذج المقابل ولا بشرط شيء وهو مطلق التصور

على مذهب الحكماء رحمهم الله

المعتبر في التصديق شرطا او شطرا ولقايل ان يقول في هذا الكلام نظر من وجوه

على مذهب الامام رحمه الله

الاول انه انما يلزم كون تعريف بل التصور فقط بحصول صورة الشيء في العقل غير

مانع اذا لم يكن التصور مع الحكم من التصور فقط بالمعنى الذي قصده المصنف وهو

المجرد من اعتبار الحكم وعدمه على ما مر وهو معترف بان معنى هذا التقسيم ان

العلم لا يخرج عن الادراك من حيث هو ادراك او عنه مع الحكم الثاني ان القول بان

المصنف قسم العلم الى التصور الساذج والتصديق مما يناقش فيه كما بينا على انه يلزم

على ما ذكره من التقرير المذكور ان يكون التصور المقيد بالحكم مثل مجرد تصور

المحكوم عليه او به في القضية خارجا عن القسمة ضرورة انه ليس بتصديق ولا بتصور

لا حكم معه وان يكون المجموع الذي اعتبرناه مركبا من المحكوم عليه والحكم مع قطع

النظر عن تصور المحكوم به تصديقا ضرورة انه تصور معه حكم الثالث انا

لا نم ان التصديق لو كان هو التصور مع الحكم كان قسما من التصور وانما يلزم

لو كان هو التصور المقيد بالحكم كما فهمه البعض اما اذا كان عبارة عن المجموع

فلا الا يرى ان الواحد المقيد بكونه مع الواحد قسم من الواحد بخلاف مجموع الواحدين

الرابع انا لا نم ان التصور في التقسيم المشهور مرادف للعلم حتى لا يصح جعل التصديق

بمعنى الحكم في اقسام العلم بل هو اخص منه لكونه عبارة عن ادراك ما عدا وقوع

هذا التصور الذي هو مقابل التصديق معتبر فيه لكن لما كان تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره والترديد بين الخاص والعام مما يستقبح الجمهور عدل بعض المحققين عن هذا التوجيه وقال المراد بالتصور فقط تصور لا حكم معه وضمير هو يعود الى مطلق التصور لا الى التصور فقط لان التعريف صادق على التصور مع الحكم فلا يكون مانعا ثم قال وانما عدل المصنف عما هو المشهور واعني تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصديق لورود الاعتراض على التقسيم المشهور من وجهين الاول ان التصديق ان كان عبارة عن التصور مع الحكم كان قسما من التصور فلا يصح جعله قسيما له وان كان عبارة عن الحكم وقد جعل قسيما للتصور المرادف على راي الامام
المعلم لم يصح جعله من اقسام العلم وهذا لا يرد على المصنف لانه جعل التصديق قسيما على مذهب الحكماء
للتصور الساذج وقسما من التصور المطلق الثاني انه ان اراد بالتصور مطلقا الحصول الذهني فهو بعينه العلم فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وان اراد المقيد بعدم الحكم امتنع اعتبار التصور في التصديق ضرورة امتناع اعتبار الحكم وعدمه في شيء متحقق وجوابه ان التصور يطلق بالاشتراك على مطلق التصور هذا الجواب عن الاعتراض الثاني
المرادف للعلم وهو المعتبر في التصديق وعلى التصور الساذج المقيد بعدم الحكم وهو الذي ينقسم العلم اليه والى التصديق ولا فساد فيه والحاصل ان الحصول الذهني مطلقا وهو معنى العلم والتصور اما ان يعتبر بشرط الحكم وهو التصديق او

بشرط

ثم لا يخفى انه لو كان الثاني في تعريف العلم
التصديق الذي هو المجموع المركب
منه التصور والحكم لما [illegible]

لا التصديق الذي هو المجموع المركب من التصور والحكم وح يسقط اعتراضان احدهما

ان الحكم ليس بعلم لانه فعل من افعال النفس اعنى الايقاع والانتزاع والعلم كيف فلا

يصح جعل التصديق المركب من العلم وما ليس بعلم قسما من العلم على ان الحق ان الحكم

ليس بفعل بل هو اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وادراك لذلك بدلالة

اضافه بالبداهة والاكتساب وهو المسمى بالتصديق عند الحكماء ومعناها با

بالفارسية كرويدن صرح بذلك الشيخ ابو علي وثانيهما ان مورد القسمة ان كان

العلم الواحد لم يصح جعل التصديق على راى الامام منه لكونه عبارة عن ثلثة ادراكات

وفعل ان كان الحكم فعلا وعن اربعة ادراكات ان كان الحكم ادراكا وان كان

اعم من العلم الواحد لزم ان يكون المركب من القضية التامة وتصور اخر كما اذا

حصل في العقل ان زيدا كاتب وصورة الفرس خارجا عن القسمة فانه ليس

بتصور وهو ظاهر ولا بتصديق تركيبه من التصور والتصديق اللهم الا ان يلتزم

كونه تصديقا والحاصل من مذهب المص على ما صرح به في غير هذا الكتاب ان

التصور فقط هو الادراك من حيث هو ادراك من غير اعتبار شيء اخر معه من حكم

او غيره وهو مرادف التصور والعلم ولا امتناع في تقسيم العلم الى الادراك من حيث

هو الادراك والادراك مع الحكم على سبيل منع الخلو وعلى هذا يكون الضمير

في قوله وهو حصول صورة الشيء في العقل عائد الى التصور فقط ويصح كون

والفرق ظاهر بينهما

قوله العلم اما تصور اقول صدر البحث بتقسيم العلم الى التصور وغيره لان بيان الحاجة الى المنطق على وجه يشعر بانقسامه الى الموصل الى التصور والموصل الى التصديق مبنى عليه والا فيكفى فى مجرد بيان الحاجة تقسيم العلم الى الضرورى والنظرى وفسر الحكما العلم بحصول صورة الشئ فى العقل وصورة الشئ ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات والعقل جوهر مجرد عن المادة فى ذاته مقارن لها فى فعله وهى النفس الناطقة التى يشير اليها كل احد بقوله انا وهذا تفسير العلم الانسانى المنقسم الى الضروره والاكتساب وما قيل ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يكون هو هو ليس بشئ لان المعرف هو المجموع اعنى هو حصول صورة الشئ فى العقل بمجرد الحصول والعالم كما يتصف بالعلم يتصف ايضا بحصول الصورة فى عقله الا انه لتركيبه لا يمكن اشتقاق اسم الفاعل منه بخلاف العلم فالعلم اما تصور فقط اى ادراك مجرد اى لا يعتبر معه حكم او غيره كتصور الانسان مثلا واما تصور معه حكم كادراك الانسان مع الحكم عليه بانه كاتب او ليس بكاتب والحكم اسناد امر الى اخر اى ضمه اليه اما ايجابا وهو ايقاع النسبة الحملية او الاتصالية او الانفصالية واما سلبا وهو انتزاعها فخرج بقيد الايجاب او السلب ما ليس بحكم كالنسبة التقييدية ويقال المجموع التصور والحكم تصديق وهو اصطلاح الامام فثانى قسمى العلم هو التصور المقيد بالحكم

الى التصديق

فجعل المقدمة فى بحثين احدهما لبيان جهة الوحدة الذاتية والآخر العرضية وقدمه

لكونه اوضح واسبق الى الذهن وذكر فيه بيان الحاجة لكونه مما ينساق الى بيان

الماهية ولذا قدمه فى البيان وبنه على ان المقصود الاصلى هو بيان الماهية

تنبيها فى الذكر حيث قال الاول فى ماهية المنطق وبيان الحاجة اليه هذا هو التحقيق

فى وجه تصدير الكتب بتعريف العلم وغايته وموضوعه واما ما ذهب اليه السادة

من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع فى العلم ووجه التوقف

اما على تصور العلم برسمه فليكون الطالب على بصيرة فى طلبه لاحاطته بجميع المسائل

اجمالا حتى ان كل مسئلة ترد عليه يعلم انها من ذلك العلم واما على بيان الحاجة

فلئلا يكون طلبه عبثا واما على بيان الموضوع فليتميز العلم المطلوب عنده ويكون

على بصيرة فى طلبه ففيه نظر لان المفهوم من توقف الشروع على شئ انه لا يمكن الشروع

بدونه فظاهر ان شيئا مما ذكر لا يدل على التوقف بهذا المعنى الا ترى ان كثيرا من

الطالبين يحصل كثيرا من العلوم الالية كالنحو وغيره مع الذهول عن رسومها وغاياتها

ولان كون الطالب على بصيرة مما ليس له معنى محصل يقتضى الاقتصار على ما قصده

وعلى هذا لا يصح تفسير المقدمة بما يتوقف عليه الشروع فى العلم بل بما يتوقف

عليه الشروع ببصيرة ايضا ولان تميز العلم عند الطالب لا يتوقف على بيان الموضوع

بل قد يحصل بجهات اخر نعم تمايز العلوم فى انفسها انما يكون بتمايز الموضوعات

الشروع في المقاصد لارتباطها وهي ههنا امور ثلثة الاول بيان الحاجة الى

المنطق اعني معرفة غايته ومنفعته الثاني بيان ماهيته اعني تفسيره بما يعم جميع

مقاصده على وجه يميزه عما عداه الثالث بيان موضوعه اعني تعيين ما به يتميز

هذا العلم في نفسه عن العلوم الاخر حتى يحصل له اسم واحد على الانفراد فان تمايز

العلوم في ذواتها ليس الا بحسب تمايز الموضوعات حتى لو لم يكن لهذا موضوع

مغاير لموضوع ذاك بالذات او بالاعتبار لم يكونا علمين ولم يصح تعريفهما بوجهين

مختلفين لان العلم عبارة عن جميع ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية للموضوع

باعتبار واحد ووجه ارتباط المقاصد بالامور الثلثة ان كل علم فهي كثرة تضبطها

جهة وحدة باعتبارها تعد علما واحدا وجهة الوحدة التي في نفسه وبالنظر الى

ذاته هو اشتراك جميع كثرته في كونها باحثة عن الاعراض الذاتية للموضوع وقد

وقد يلحقها جهات اخر من الوحدة كالغاية او كونه آلة لشيء آخر ونحو ذلك و

تعريفه باعتبار الجهة الاولى يكون حدا وبغيرها يكون رسما ومن حق كل طالب

كثرة تضبطها جهة واحدة ان يعرفها اولا بتلك الجهة حتى يامن فوات شيء

بعينه وصرف الهمة الى ما لا يعنيه ذكره صاحب الايساغوجي في اخر كتابه الذي ذكر

في العلم غايته لئلا يكون النظر عبثا وان يعرف غايتها ومنفعتها ليزداد جدا

اونشاطا ولا يكون نظره عبثا وضلالا ومنفعته لتبسط الناظر على الاقدام فيه

بحسب دلالات الثلثة الوضعية وتكون في الالفاظ كدلالة لفظ ... وفي غيرها كدلالة الخطوط والعقود والاشارات والنصب على المعاني المفهومة منها والعقلية وتكون في الالفاظ كدلالة لفظ ... على وجود اللافظ وفي غيرها كدلالة المصنوع على الصانع والطبيعية وتكون في الالفاظ كدلالة اح اح على وجع الصدر

الالفاظ بابا اخر فصارت عشرة والمتاخرون اخلوا بالصناعات الخمس مع عظم قدرها
وطولوا في العكوس والتلازم والاقترانات مع قلة جدواها وصدد في الابواب
والمناقشة في الشرطيات والحمليات
ماهية المنطق والحاجة اليه وموضوعه بما سيجيء فالمصنف رتب كتابه على مقدمة لبيان
الامور الثلثة وثلث مقالات اولها لبحث الالفاظ والكليات والتعريفات وثانيها
لبحث القضايا واحكامها وثالثها للقياس ولواحقه وخاتمة للاشارة الى الصناعات
الخمس وما يليق بها ووجه ضبطه ان المذكور فيه ان كان خارجا عن ابواب المنطق
البرهان والجدل والخطابة والمغالطة والشعر
هو ومقاصده فهي المقدمة والا فان كان البحث عن المفردات فهي المقالة الاولى
والا فان كان عن المركبات الغير المقصودة بالذات فهي المقالة الثانية والا فان
في القضايا واحكامها
كان البحث عن المركبات المقصودة باعتبار الصورة فهي المقالة الثالثة والا فهي
في القياسات ولواحقها
الخاتمة وما قيل ان البحث عن المركبات المقصودة بالذات ان كان باعتبار
الصورة فهي المقالة الثالثة وان كان باعتبار المادة فهي الخاتمة مشعر بان الخاتمة
مقصورة على مواد الاقيسة وليس كذلك بل تشتمل على اجزاء العلوم ايضا على انه
طريق القسمة نوعية كما في زبدة المنطق
يجعل مورد القسمة ما يجب ان يعلم في المنطق وكون المقدمة من هذا القبيل محل
نظر ثم ترتيب المصنف ليس كما ينبغي لانه جعل بحث الالفاظ في مقالة المفردات مع
شموله المفرد والمركب وجعل المقصود بالذات وغيره من المركب مقالتين ومن
المفرد مقالة واحدة قوله اما المقدمة اقول مقدمة الكتاب ما يذكر فيه قبل

اعلم ان المعتبر في هذا الفن الدلالة اللفظية الوضعية لان افادة المعاني واستفادتها بهذه الطريقة وهذه الدلالة منحصرة في ثلثة المطابقية فهي دلالة اللفظ على تمام الموضوع له من حيث انه تمام الموضوع له كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق والتضمنية وهي دلالة اللفظ على جزء الموضوع له من حيث انه جزء الموضوع له كدلالة لفظ الانسان على معنى الحيوان فقط او الناطق فقط والالتزامية فهي دلالة اللفظ على معنى خارج لازم للموضوع له من حيث انه لازم للموضوع له كدلالة لفظ الانسان على معنى قابل العلم وصنعة الكتابة وهذا المعنى خارج لازم للانسان

ينتظم امر الانسان في معاشه ويستعد بذلك لترتيب معاده ويجد كل مركب كماله اللايق به كانت افاضتها محض الرحمة اعني ارادة الخير والنفع للغير وتخصيص العقول والنفوس السماوية بالذكر للشرف والتعظيم ثم لما كانت استفاضة المطالب و استفادة المآرب مبنية على مناسبة ما بين المفيض والمستفيض وملائمة ما بين المفيد والمستفيد وكان المفيض في غاية التقديس والمستفيض في غاية التعلق وجب لتوسل في ذلك بمتوسط ذي جهتين ليستفيض بجهة تجرده عن الواجب ويفيض بجهة تعلقه على الطالب فلذلك جوهاد وفواحمد الله بالصلوة على النبي اعني الدعاء والثناء عليه وكذا على الد واصحابه بالنسبة اليه والنفس القدسية هي التي لها ملكة استحصان جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من ذلك على وجه يقيني وهذا نهاية الحدس وذلك بحسب اتصالها بالجواهر العقلية وتنزهها عن الكدورات البشرية مثل الميل الى اللذات والشهوات الجسمية والتدنس بالاباطيل والرذائل الدنية والمعجزات امور غريبة خارقة للعادة داعية الى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة والايات اعم من ذلك قوله وتبتنا قوله ابواب المنطق على ما استقر عليه راي الجمهور تسعة الاول الكليات الثاني التعريفات الثالث القضايا الرابع القياس ولو الحقه الخامس البرهان وما يشتمل على بحث اجزاء العلوم السادس الجدل السابع الخطابة الثامن المغالطة التاسع الشعر وجعل بعضهم بحث

31

مسبوق بمادة ولا زمان وكذا الانشا فهو يقابل التكوين لكونه مسبوقا بالمادة
والاحداث لكونه مسبوقا بالزمان ونظام الوجود هي سلسلة الممكنات التي اولها
جوهر عقل ابداعي هو العقل الاول وهناك ما الوجود في غاية الشرف والكمال ويهبط
منها اخذا في النقصان الى ان يبلغ غايته اعني هيولى العناصر ثم يعود منها اخذا في الكمال
الى ان يبلغ غايته اعني الجوهر العقلي الاحداثي الذي هو النفس الناطقة المتحلية بصور
الكائنات بالفعل كالعقل الاول فكما بدأكم تعودون واطلق الابداع على ايجاد نظام
الوجود نظرا الى ان المجموع المشتمل على المادة والزمان والمجردات يمتنع ان يكون
مسبوقا بمادة او زمان واراد بالاختراع مطلقا الايجاد ليشتمل الامور المادية
وغيرها والجود صفة هي مبدا افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا لعوض فلو وهب الكتاب لمن
لا يليق به او وهب شيئا ليستعيض ولو مدحا او ثناء لم يكن جودا وايجاد الموجودات
امر لائق لا يعود نفعه الى الواجب تعالى وتقدس فيكون من محض الجود وانواع الجواهر
العقلية هي العقول العشرة المختلفة بالانواع المنحصرة في الاشخاص وايجاد مثل هذه
الموجودات الكاملة بالفعل البرية عن النقصان والقوة في كمال القدرة والاجرام
الفلكية هي الاجسام التي فوق العناصر من الافلاك والكواكب ومحركاتها جواهر مجردة
في ذواتها متعلقة بالافلاك لتكون مبادي تحركاتها فيقال لها النفوس الناطقة الفلكية
ولما كانت هي سببا لحركة الافلاك التي هي سبب لحدوث الحوادث في عالم الكون والفساد

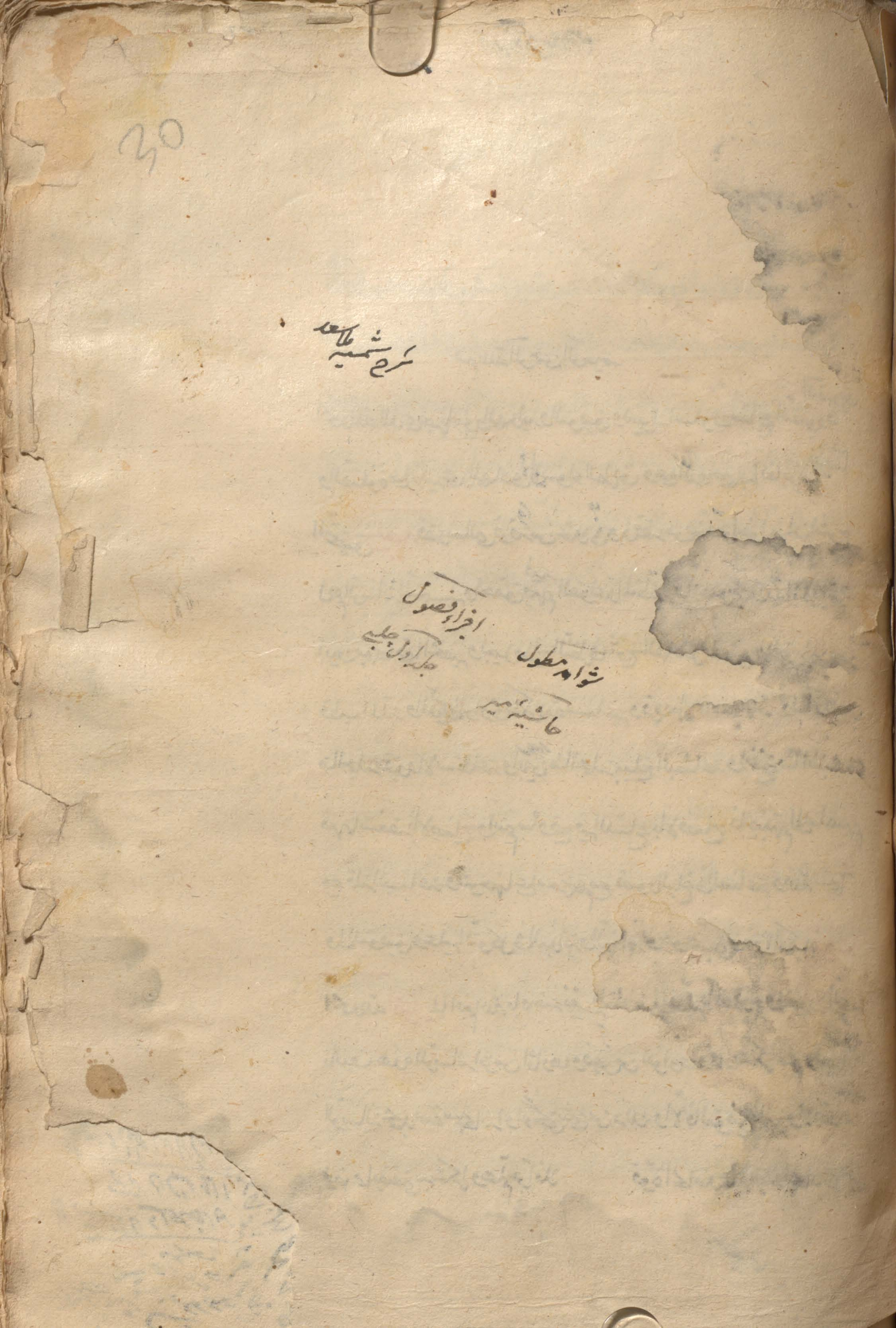
اللهم وفقني بالاتمام

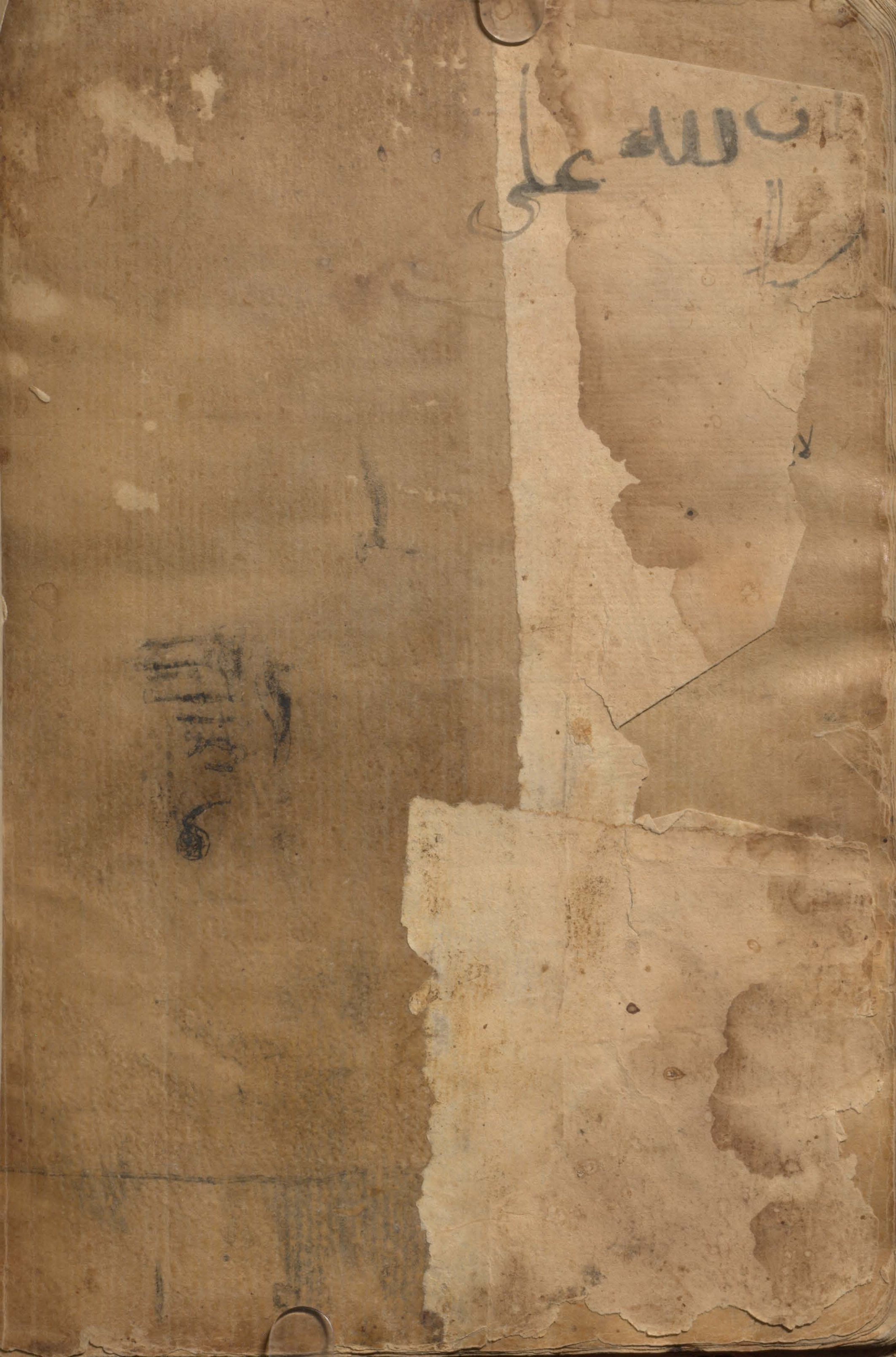
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بصرنا بنور الهداية والتوفيق ويسر لنا سلوك مناهج التصور والتصديق والصلوة على نبيه محمد الهادي الى سواء الطريق وعلى آله واصحابه الفائزين بفيضان التحقيق وبعد فقد سالني فرقة من خلاني وزمرة من خلص اخواني ان اشرح لهم الرسالة الشمسية واحقق فيهم فيه القواعد المنطقية وافصل مجملاتها الابلية وابين مبهماتها المخفية ولجيل قداح النظر في شرح الفاضل المحقق والنحرير المدقق قطب الملة والدين الرازي شكر الله مساعيه وقرن بالافاضة اياديه ولما تواصل ما اجمله بقدر الاستطاعة وابين ما اهمله بمبلغ البضاعة وافتح ما انطبق فهما شغفه بالايضاح واسم ما وقع فيه التسامح بالافصاح فاجبتهم الى ملتمسهم مع قلة البضاعة وشرحتها على مقترحهم مع قصور الباع في الصناعة والله سبحانه ولى التوفيق وعليه التوكل في البداية والنهاية وهو حسبي ونعم الوكيل قوله

الحمد لله اقول لما انعم الله بافاضة نفسه الناطقة المتحلية بالعلوم والمعارف التي تاليف هذه الرسالة اثر من اثارها وفيض من انوارها وكان شكر المنعم واجبا صدر الرسالة بحمد الله سبحانه اداء لحق شيء من ذلك والا فالتوفيق للحمد والاقتدار عليه ايضا مما يقتضي به شكرا وهلم جرا فلا قوة الحامد والاتعاد ايجاد شيء غير

مسبوق


30
شرح شمسیه ملا سعد
اجزاء فصول
شواهد مطول
جلبه اول چلبی
حاشیهء میر



مامور بها بمقتضى الاية واما ما الزمه من عدم امكان تادية
الله تع ماهو الواجب عليه ففيه انه لا سبيل للخلق الى
ضبط قدر في الاصلح لا يتصور المزيد عليه ولا يلزم
ذلك وكون مقدورات الله تع غير متناهية
معناه انه لا يقف عند حد يضبطه احد
ولا يتجاوز عنه لا انها غير متناهية في
الواقع فلزوم عدم امكان تادية الله تع
ماهو الاصلح ممنوع ولو سلم ممتنع
المصلحة في وجود المنافع الغير المتناهية
بجواز اشتمالها على مفسدة لا يعلمها
الا الله تع وايضا الفعل انما يجب
على الله من حيث الحكمة اذا
كان ممكنا اما اذا كان
ممتنعا فلا وما لا
يتناهى من مقدوراته
الله تعالى يستحيل
عادة كما لا يخفى
تمت في ليلة الجمعة
في سنة ١١٠٢
٢٢٦

وبهذا يستحقون زيادة الثواب والفضيلة بخلاف الملائكة فان الشيطان
غير مزاحم لهم بل هم مجبورون مجبولون على الاستقامة لا ينفك
ذلك عنهم كالزوجية عن الاربعة واما ما ذكره من لزوم عدم
عدم تحقق التفضل ففيه ما مر من ان مرعانا ان الاصلح واجب
عليه تعالى بمعنى انه لازم بالنظر الى حكمته تعالى وكون ما يفعله تعالى تادية
للواجب بالمعنى المذكور ولا يكون له تعالى خيرة في الانعام بجواز اداء
ما هو الواجب والزيادة عليه تبرعا وتفضلا فيستوجب بفعل
الزيادة عليه شكرا ويكون الشكر موجبا للمزيد كما قال تعالى لئن
شكرتم لازيدنكم والحاصل ان كون الاصلح بالنسبة الى البعض واجبا
كما يشير اليه كلمة قد الداخلة على المضارع في عبارة التجريد لا يوجب
ان لا يقع المزيد على الواجب تبرعا وهو ظاهر واما ما ذكره من
لزوم ان يكون الدعاء سؤالا لتغير ما هو الواجب عليه تعالى ففيه
انه لم لا يجوز ان يصير دفع البلاء وكشف الضراء اصلح بالدعاء
وح لا يلزم من استجابة الدعاء تغير ما هو الواجب عليه تعالى
وبالجملة البلاء والباساء والفقر ليس بواجب حتما حتى يكون
السؤال طلبا لتغير ما هو الواجب عليه تعالى وما ذكره في الاستدلال
لا يستدعيه بجواز ان يكون الدعاء صارفا كما يدل عليه قوله تعالى
ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون
جهنم داخرين مع ان الدعاء والطلب من الله تعالى عبادة عظيمة

لا يوجب ان لا يبقى للتفضل مجال

مهور

الانبياء في زمان يكون اصلح بالنظر اليهم او الى شخص آخر اما الاول فلانه
يجوز ان يكون الاصلح بحال النبي تخلصه من مضيق الدنيا ووصوله
الى لقاء ربه واما الثاني فلانه يمكن ان يكون حكمته تع مقتضية
لبعث نبي آخر ويكون الاصلح بحال بعث النبي الثاني عدم بقاء الاول
وايضا يمكن ان يكون بعض العباد يجتهدون حال عدم تبقية
النبي فيحصل بذلك لهم الثواب فيكون الاصلح بالنسبة اليه عدم
التبقية وايضا يجوز ان يعلم الله تع بانه لو بقي النبي لخالفه
اصحابه وارتدوا عنه وقصدوا هلاكه وراموا محو آثار دينه
كما وقع من قوم موسى في حيوته عن امة نبينا ص عند مماته
فانهم خالفوا النبي عند وفاته وغصبوا السلطنة من اهل
بيته ولم يجعلوا امير عليهم من كان ياخذ بهم الطريق المستقيم
كما اخبر عنه النبي ص على ما في المشكاة بقوله ع وان تؤمروا
عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق
المستقيم واما تبقية ابليس وذرياته فيجوز ان يكون الاصلح
بحالهم ذلك لاستلزامه تاخير العذاب ولهذا سال ابليس ابقاءه عن الله تعالى
وقال رب انظرني الى يوم يبعثون واما بالنسبة الى باقي العباد
فيمكن ان يكون المصلحة في خلق ابليس وابقاءه مجاهدة العباد
معه ليفوزوا بالدرجات العالية ويترتب عليه تفضيلهم على الملائكة
فان استقامة حالهم مع مزاحمة الشيطان في غاية المشقة

للزم فاعلا للقبيح فيصار الى ان معنى الوجوب على الله تعالى ما يقتضيه
الحكمة وهذا كما انه اذا تحقق الصارف عن ايجاد الفعل للحكيم و
لا داعي له من حاجة ومصلحة فايجاده عنه قبيح كما تقرر في موضعه
واما ثانيا فلان جميع ما ذكره من المفاسد مدفوع بان المحقق
الطوسي قدس سره قال في هذا المقام من كتاب التجريد الاصلح قد
يجب على الله وهو في حكم القضية الجزئية والاظهر ان ايراده للسور
الجزئي اشارة الى ان الاصلح لا يجب مطلقا حتى بالنظر الى شخص
شخص من الجزئيات ايضا بل انما يجب اذا كان اصلح بالنظر الى نظام
الكل كما اشرنا اليه سابقا ولو سلم ان لفظ قد في كلامه للتحقيق
دون التقليل فنقول يحتمل ان يكون ابقاء الكافر المذكور لاجل مصلحة
الكل او مصلحة شخص كما جوزه بعض مشاهير اصحابنا غاية الامر
ان يكون مخفية علينا والواجب هو رعاية مصلحة الكل او مصلحة
البعض قال المحقق الطوسي طيب مشهده في النمط التاسع من
شرح الاشارات ان الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس
الى البعض والاول واجب دون الثاني انتهى وما ذكره من المفاسد قد
اغا يتم على تقدير وجوب الثاني كليا وليس فليس على انا نقول
ابقاء الكافر المذكور لا يكون الا بمصلحة اذ الموجود خير محض
كما ذكر في التجريد وغيره فما لا يكون خيرية في وجوده بل لم يغلب
خيره لا يصير موجودا وخفاء الحكمة لا يقتضي نفيها واما امامة
الانبياء

بحال الكافر المبتلى بالاسقام والافات ان لا يخلق او يموت طفلا
ويسلب عقله بعد البلوغ فلم يفعل الله تعـ ذلك بالنسبة اليه وابقاه
حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة
الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين
الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم
ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعـ خيرة في الانعام والافضال
بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا
يستوجب على فعل شكرا ويكون الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء
والضراء سوالا من الله تعـ ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها
ان مقدورات الله تعـ غير متناهية فاى قدر يضبطونه في الاصلح
فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعـ ما هو الواجب
وفساده اظهر من ان يخفى انتهى ما ذكره واقول فيه نظر اما اولا
فلانا نقول ان مدعى المعتزلة هو ما يثبته الدليل وليس لكم
حمل مدعاهم على ما لا يثبته دليلهم ولو سلم ان مدعاهم ما ذكره
فنقول ان الوجوب بمعنى استحقاق الذم لتاركه ولا خفاء في
انه لو وجد الداعي والقدرة وانتفى الصارف فتاركه مستحق الذم
فالوجوب بهذا المعنى ايضا متحقق والحاصل ان المراد بالواجب هنا
ما يستحق تاركه الذم وذلك لان القادر الحكيم اذا علم في شئ
مصلحة ولم يمنعه مانع من ايجاده فلو لم يوجده لكان مستحقا

والحاصل ان المقصود ان الحكيم اذا لم يكن له عن الفعل صارف وله اليه داع وجب عند العقلاء ايجاده والا لذمه العقلاء
بتركه والحق الذم على ما تقرر من انه لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فافهم

الوجه المخصوص لانه هكذا سيقع بل الحق فيه انه انما سيقع
هكذا بصنعه لانه صوره هكذا اولا فى ذهنه ولا شك ان علم البارى
تعـ فى ازل الازال بخصوصيات الاشيا والاحوال من قبيل الثانى
لا الاول فليس علمه تابعا للمعلوم واصلا بل الامر بالعكس قلنا
ان للعدليه ان يقولوا سلمنا ان علمه تعـ بما يصدر عنه فعلى
لا انفعالى الا انا لا نم ان علمه تعـ بافعال العباد كذلك وانما
ذلك ان لو ثبت انه تعالى فاعل لافعالهم ولم يثبت عندنا ذلك
بل دون اثباته خرط القتاد واذا لم يكن علمه تعـ بافعالهم فعليا
بل يكون انفعاليا فلا مدخل له فى وجوب افعالهم او امتناعها ولا
فى اختيارهم كما ذكر وانما الذى ينبغى له تعـ ان يجازيهم على وفق
ما يصدر عنهم بحسب قابلياتهم واستعدادهم كما عرفت ومما
يناسب ذكره تتميما للمرام ما ذكره شارح التجريد فى هذا المقام
مع ما سنح لى فى دفعة من الكلام قال ذهب المعتزلة الى انه
يجب على الله تعـ ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه
يجب الفعل عند وجود الداعى والقدرة وانتفاء الصارف و
اعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام
العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على
الترك فاين هذا من ذلك واعلم ان مفاسد هذا الباب
اكثر من ان يعد ويحصى ولنذكر نبذا منها منها ان الاصلح

بحال

الى ليت فعلالك انتهى منه ٢ وعلم البارى ليس انفعاليا فهو اما فعلى او لا فعلى ولا انفعالى مثل تصور قيام زيد
الغير الحاصل في الخارج ٢٣ ولا انفعالى قد يصير فعليا في زمان آخر بالنسبة الى معلوم واحد بنوع ١٢ كلمه رشيد

السوابق علة موجبة للواحق ولا ينتهي شيء من الآحاد الى الواجب من
غير مداخلة السوابق انتهى كلامه وهذا يعطي الانبيا المعجزة والقوة
في بعض الاوقات تغليبا على عدوهم ومعارضيهم ولا يعطيهم القوة والتمكن
دائما عليهم ليتخلصوا من القتل والحرق وسبي اولادهم وذراريهم وغير
ذلك من الاهانات والذلة مع انه يقول الا ان حزب الله هم الغالبون
فان المعجزة والقوة في بعض الاوقات للحجة على الجاحد والمنكر والتمكن والقوة
تابعان لاستعدادهم وقابلياتهم ايضا ولا يجوز الاكثر من القابلية
ولا اقل لانه يلزم اما الظلم والجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا والحاصل
ان العلم تابع للمعلوم باتفاق اصحاب العيان وارباب البرهان وهو
سبحانه يحكم على المعلوم بما يقتضيه استعداده الغير المجعول فما
كان في القضاء وقدر الله سبحانه وتعلقه على ظهوره من الكفر و
الايمان والطاعة والعصيان فمن قبيل استعداده ولوازم هويته
كما افصح عنه قوله تعالى فما اصابك من سيئة فمن نفسك فعلى هذا
السوال عن ترتب الزوجية على الاربعة فلا يسمع ان قيل ان
تصوير تابعية العلم للمعلوم على ما صوروه وقرروه في صورة
الفرس على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان
الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال فيما بينهما
انما هو في العلم الانفعالي كما ذكر من الصورة الفرسية المنقوشة
على الجدار واما العلم الفعلي كعلم البناء بخصوصيات البناء على هذا

والقبح على التفصيل بل قد ذكروا ان العقل يعلم اجمالا ان للفعل جهة
محسنة او مقبحة في حكم الله تع وتلك الجهة قد يدرك بالضرورة
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب
النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم
عرفه وقبح صوم يوم العيد وعلى هذا جاز ان يكون مادة الايرادين
المذكورين على البصرية والبغدادية من قبيل ما لا يعلم حسنه الا بورود
الشرع واعلامه بذلك فلا يصح ما ذكره في الايراد الاول من
الملازمة المدلول عليها بقوله لما اوصل التفضل الى احدهما فالامتناع
من ايصاله الى الثاني قبيح منه عقلا وكذا ما ذكره في الايراد الثاني
بقوله فان اقتضى هذا القدر ان يترك الله تع تكليفه وجب ان
يقبح تكليف كل من علم الله من حاله انه يكفر واما ثانيا فلان ذلك
الاختلاف يجوز ان يكون بحسب اختلاف استعداداتهم الغير
المجعولة وقابلياتهم الذاتية الغير المنفكة عنهم كما حققه متصوفة
الاشاعرة كالقيصري شارح الفصوص واضرابه وقال العلامة
الدواني في رسالته الجديدة لاثبات الواجب تع والنقص المشاهد
في بعض الممكنات انما هو لقصور القابلية والاستعدادات التي هي
من جملة اسباب حصول الصور والاعراض في المواد لا من بخل
الفاعل وقصور القابلية والاستعدادات عند الحكماء معدات
مترتبة غير متناهية غير مجتمعة يكون الواجب مع كل من

السوابق

الشخص يجوز ان لا يكون اصلح بالنسبة اليه لامكن توجيه كلامهم
بما مر جوابه من ان الاصلح انما يجب اذا لم يكن تركه موجبا لحفظ
اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فمن الجائز ان يكون اماتة
شخص كالاخ الكافر في المناظرة المذكور موجبة لكفر ابويه واخيه
لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوته فلما روعي حفظ هذا الاصلح
وجب فوت الاصلح له وايضا يجوز ان يكون في نسل ذلك الشخص صلحاء
مؤمنون كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح للكثيرين فات الاصلح
وهذا وجه وجيه لطيف ماخوذ من بعض الوجوه التي ذكرها فضلاء
الامامية في وجه غيبة الامام المنتظر المهدي عليه السلام حيث
قالوا ان السبب فيها استخلاص النطفة التي يحصل منها اهل
الايمان من اصلاب اهل النفاق فان بسط يده على ما اخبر عنه
النبي ص يقتضي القيام بالسيف الموجب لقتال اهل الخلاف فيفوت
بقتلهم وجود تلك الذرائع الصالحة من اصلابهم فاخر ذلك و
اختفى لاستخلاصهم من تلك الاصلاب وذلك امر مطلوب
في الحكمة الالهية ويؤيده قوله تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات
لم تعلموهم ان تطؤهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم ليدخل الله في
رحمته من يشاء لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا
اليما واما ثانيا فلان المعتزلة القائلين بحكم العقل في التحسين
والتقبيح لم يقولوا ان العقل يعلم في جميع الافعال جهات الحسن

النظام كما اوضحه بعض الاعلام وحاصله ان العناية

الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث الكل اولا بالذات وتدبير

الجزئيات ثانيا وبالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن

من الواقع وان امكن لكل فرد فرد ما هو اكمل له بالنظر الى خصوصية

لكنه يكون مخلا بحسن نظام الكل وان خفي علينا وجهه والتمثيل

في ذلك بحكاية البناء وملاحظة صلاح البناء من حيث الكل وان

ادى ذلك الى قصور في بعض الاجزاء من المبرز والمحبس في المخدع

بعد حفظ ذلك اعني صلاح الكل واصلحيته بالنسبة الى سائر

الوجوه المتصورة مذكورة في عباراتهم ان قلت الظاهر من لفظ

الغير في قول البصرية حيث قالوا ولم يلزم من كونه متفضلا

على احد بشيء ان يكون متفضلا على غيره بمثله الخ ان يكون

ذلك الغير شخصا واحدا او متعددا من احاد كل العالم لا الكل وكذا

الظاهر من قول البغدادية حيث قالوا وتوجيه التكليف في حقه

لم يستلزم مفسدة الغير الخ قلت هب ان ظاهر لفظ الغير في كلامهم

يدل على ما ذكرت لكن مع هذا يستقيم حمل كلامهم على ارادة نظام

الكل لان حاصل كلام البصرية اذ لا يلزم من كونه تعالى متفضلا

على احد بشيء ان يكون متفضلا على شخص آخر غيره بمثله لاحتمال ان يكون التفضل على

ذلك الشخص مخلا بنظام الكل وكذا الكلام في كلام البغدادية

على انه لو فرض ان معنى كلامهم ما ذكر من ان التفضل على ذلك

الشخص

بينهما انما كان تحريفا منه وحيلة لايهام ان ذلك الجواب لم يصدر عن
شيخ المعتزلة من غير روية ومبالاة عن السائل وقد ذكرنا ان
الاشعرى ايضا كان في نظره في مرتبة تلك العجوزة لما اشتهر من
جهله وحماقته حتى شنع شمس الدين الشهرورى في تاريخ
الحكماء على فخر الدين الرازى بتقليده اياه وقال بعد ذكر بعض فضائل
الرازى وفوادحه ما هذه عبارته واعجب احوال هذا الرجل انه صنف
في علم الحكمة كتبا كثيرة يوهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا
الى غايات المراتب ونهاية المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع
وينصر مذهب ابى الحسن الاشعرى المتكلم الذى لا يعرف اى
طرفيه اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية
لا يعرف يرتب حدا ولا يتم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في
مذاهب الجاهلية التى يخبط فيها خبط عشواء انتهى السادس ان
ما ذكره في رد جواب معتزلة بغداد والبصرة من المسئلة المتنازع
فيها بقوله واوردها على الشق الاول الخ فاسد من وجوه اما اولا
فلان مراد العدلية من المعتزلة والامامية بوجوب الاصلح وجوب
ما هو اصلح بنظام الكل لا بالنسبة الى شخص شخص كما توهمه العلامة
الدوانى في شرحه على العقائد العضدية وحينئذ يؤول جواب
كل من البصرية والبغدادية الى ان ذلك الاختلاف من مقتضيات
نظام الكل من حيث هو كل لان الشرور والمعاصى والاثام من تتمة

البحث

اقول لو ارادوا كان مرادهم لوجوب الاصلح وجوب ما هو اصلح في نظام الكل
فوجوب ما هو اصلح بالنسبة الى شخص شخص ايضا فيما انه واجب ما لم يكن
مخلا بنظام الكل فيجوز الجبر الذى يترك الاصلح له لعلمه بكونه مخلا بنظام الكل
وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ... متخصص

بنفسه لم يكن اتيان شيخ المعتزلة بمثل ذلك الجواب قادحا في جلالة
شانه لان الاشعري ايضا كان في نظره من جملة ضعفاء العقول
ومن اقل تلامذته الذين ياخذون منه الفروع والاصول وقد
وقع نظير ذلك لكثير من الفحول منها ما روى ان لاحمد الغزالي
كان صديقا مسكينا عاميا من رستاق طوس وكان يحرث له
في ارضه وياخذ منه الاجرة فمات وخلف ابنا شاطرا كان مداره على
سرقة اغنام اهل تلك الناحية وقد اطلع احمد على عدوله عن
حرفة ابيه وانهماكه على السرقة فاراد نصيحته ومنعه عن سرقة
الاغنام فقال له بعد تقديم ضروب من مقدمات الوعظ والنصيحة
ان الله تعالى يبعث يوم القيمة الغنم الذى سرقته لان يشهد
عليك عند دعوى صاحبه عليك بانك سرقته من ماله فقال
ابن الصديق ان كان الحال على ما ذكرت من ان الغنم يشهد على
بذلك بين يدى صاحبه فقد نجوت لانى اقبض حينئذ باذنيه
واسلمه الى صاحبه فبهت الغزالي وضحك الحاضرون نعم لو لم
يكن للشيخ المعتزلي او للغزالي جواب برهاني لما يسئل عنهما
اصلا لكان للقدح فيهما مجال وستعرف تحقيق جواب المعتزلي
عنقريب انشاء الله ولا يذهب عليك ان تحقيق حكاية المناظرة بين
الشيخين هو ما ذكره الفاضل المفسر وان ما ذكره الفاضل
التفتازاني في اوائل شرح العقائد من ان المناظرة وقعت مشافهة

على الله تعالى رآه المعتزلة وقال ان النزاع
بين الفريقين لفظي لان الاصلح

سابقا في تفسير سورة الفاتحة بوجوب الاصلح لا بد ان يصدر عنه
ولا يليق بحكمته وكماله بخلاف ذلك ثم ما شئت فسمه انتهى واما
ما ذكره من ان المعتزلة ربما يحكمون بعزل الباري تعالى ويقولون
لو لم تعطي ذلك لخرجت من الالهية وصرت معزولا عن الربوبية الخ
فهو بناء في ما ذكره اولا من انهم يدعون على الله تعالى لان المدعي على
احد في شيء لا يكون حاكما وقاضيا عليه فيه فظهر ان تسمية المعتزلة
في ذلك بالمدعي والحاكم معا افتراء محض واشراع لامتثاله الاحب
الخصومة والنزاع وكذا الحال في باقي ما ذكره من الشناعات التي
ليس عنها في كلام المعتزلة اثر وانما هي خيالات قد توهمها الاذهان
من بعض اقوالهم وعند التحقيق ينعكس التشنيع الخامس ان ما
افتخر به من حكاية المناظرة الواقعة بين شيخ المعتزلة وبين
بعض العجائز بتعليم شيخ الاشاعرة لا دلالة فيها على خلل في كمال
شيخ المعتزلة ولا على كمال شيخ الاشاعرة اذ بعد ما تقرر من وجوب
التكلم مع الناس بقدر عقولهم خصوصا العجائز الناقصات القاصرات
عن درجة البرهان فلو اتى شيخ المعتزلة في جواب سؤال بعض
العجائز الحاضرة في مجلس الوعظ والتذكير بمقدمة خطابية
اقناعية على قدر ما يمكن من عقلها وانه لولا تعليم من هو اعقل
منها اياها لقنعت بذلك الجواب لما كان في ذلك قادحا في شانه
ولا مخلا في علو فضله ومكانه بل لو كان الاشعري هو السائل

بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال المعين الايجى الشافعي في بعض
رسائله اى اوجب على نفسه بوجب وعده ان يجازى الحسنة بعشرة
وقال تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون
من قريب وقال صاحب الفصوص في الفص السليماني فاتى سليمان بالرحمتين
رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتين هما الرحمن الرحيم فامتن بالرحمن
واوجب بالرحيم وهذا الوجوب من الامتنان فدخل الرحيم في
الرحمن دخول تضمين فانه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون
ذلك للعبيد بما ذكره الحق من الاعمال التى ياتى بها هذا العبد حقا
على الله اوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة اعنى رحمة الوجوب
انتهى كلامه وفيه كفاية للدلالة على ما وعدناه سابقا فتذكر
على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة
حيث قالوا في كتبهم الكلامية بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى
وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جرى العادة
وبسببية القتل الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بذلك الطريق
فانه لو لم يكن جريان العادة واجبا عليه تعالى لم يكن مفيدا في اثبات
شيء مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمة ولنعم ما قيل في شان
امثالهم شعر لا تنه عن خلق وتاتى مثله عار عليك اذا فعلت
عظيم والعجب من ذلك ان هذا الفاضل استحسن ههنا تعجب
الاشاعرة عن قول المعتزلة بوجوب شيء على الله تعالى مع انه اعترف

سابقا

هو الله والله منعه ولو قال ابليس ذلك لكان صادقا وقد اخطأ ابليس الحجة ولو كنت حاضرا لقلت انت منعته وقد ظهر بذلك ان الاشاعرة المجبرة يعترضون في هذه النشاة على الله من قبل ابليس من غير ضرورة دعتهم اليه فكيف اذا عرض عليهم العذاب جزاء بما كسبوا من اسباب العقاب واما ما ذكره من ان الاشاعرة يقولون ان كل ما يصل من الله الى عباده تفضل منه واحسان فسنذكر ما يدل على ان المعتزلة في الحقيقة قائلون بذلك والنزاع لفظي كيف وهم قائلون بان اصول النعم من خلق الحي وخلق حيوته وخلق شهوته وتمكينه من المشتهي واكمال العقل الذي يميز فيه بين الحسن والقبح كلها تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق العبد فالفروع اولى بذلك لكن تسمية بعضها تفضلا وبعضها عوضا انما هو لخصوصية غفل عنها الخصم وسياتي بيانه واما ثانيا فلان قوله لكن الخصم من يدعي عليه وجوب الثواب الخ مدخول بانه ليس مراد المعتزلة من الوجوب التكليفي الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى ويستدعي حاكما ولا يتصور بدونه كما زعمه الخصم بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لان مرجعه الى صدور بعض الاشيا عنه نظرا الى اقتضا حكمته والحاصل ان حكمه تعالى على الجميع لكن حكمته يقتضي ان يفعل الحسن ولا يفعل القبيح والحسن والقبيح عقليان لا سمعيان كما تقرر في موضعه واستدلوا على الوجوب المذكور

شهود

يدعون عليه بالباطل فلا ريب في ان الاشاعرة الزور ويشهدون عليه بالباطل والكذب كما اخبر عنه مولانا امير المومنين عليه السلام في ضمن كلامه المشهور بين الجمهور حيث قال عليه السلام في تضاعيف ما ذكره في جواب سؤال الشامي عند انصرافه من صفين ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والعد والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يات ملامة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات

الرسل

والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار الى آخر كلامه عليه السلام وتوجيه ما قاله عليه السلام من ان القدرية وهم الاشاعرة على ما حقق في الكتب الكلامية شهود الزور هو ان الله تعالى اذا قال لابليس ما منعك الا تسجد ولم كفرت فيقول يا رب انت منعتني من السجود وقضيت علي بالكفر فهو منسوب اليك ونسبته الى كذب ولا صحة له ولا حجة لك علي فاذا قال الله تعالى من شاهدك على هذا فلا يجد غير اهل هذه المقالة حكي ان مجبرا سمع قاريا يقرأ ما منعك ان تسجد فقال

هو الله

21

يمنع كون النار معلولة لغيرها عن كون الاحراق لها فتذكر الرابع
ان ما ذكره في مقام تعجب الاشاعرة عن كلام القاضي عبد الجبار ليس منه
بعجب مع ظهور فساده اما اولا فان قوله كيف يكون خصم الله من يقول
ليس للعبد على الله حجة الخ مردود بانه حمل الخصم على من يدعى حقا على
احد فيما بين يدي الحاكم والقاضي وليس كذلك بل المراد بالخصم هو
العدو كما صرح به القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى وهو
الد الخصام ويشعر به ايضا ما رواه ثمة في شان نزول الاية
ونقل الشيخ ابو الفتوح الرازي في تفسيره عن الزجاج انه قال
حقيقة الخصومة هو التعمق في البحث وهو اعم من الدعوى فظهر
ان من خالف الله تعالى في شيء من احكامه فهو خصم وعدو له
سواء وقع منه ذلك في صورة الدعوى اولا والاشاعرة قد خالفوا
اكثر احكامه تعالى منها ما ذكره هذا الفاضل من قولهم ليس للعبد
على الله حجة فانه تعالى قد اخبر في محكم كتابه بانه لولا مراعاته للحكمة
وازاحة العلة واقامة الحجة بارسال الرسل ونحوه لكان للعباد
عليه الحجة فمن ذلك قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وقوله تعالى لو انا اهلكناهم بعذاب من قبله
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان
نذل ونخزى و لو سلم ان المعتزلة متفردون بكونهم خصماء الله

من كونهما مستلزما بطريق الجنة ان يكون ذلك مفهوما من الآية
ليكون من توضيح الواضحات وانما يكون كذلك لو كان ذلك لازما
بينا لهما وهو ممنوع وبالجملة انما يعلم هذه الملازمة من الشرع او
دليل العقل لا ببديهة العقول حتى يكون ذكره من قبيل توضيح
الواضحات وكيف يكون ذلك معلوما ببديهة العقل مع ما تحقق و
اشتهر من ان الدخول في النار قد يكون بدون الضيق والحرج كما وقع
في شان ابراهيم عليه السلام وكما هو حال الملائكة الموكلة على اهل النار
وكما ذكروا في شان بعض حيوانات النجم ولو سلم فلا نم ان الاتيان
بذلك في مقام التذكير كامثال ما نحن فيه لا يكون مفيدا هذا ومن
الالزاميات التي توجب بهت من كفر ويقوم في فيهم مقام القام
الحجر ان يقال على تقدير ما زعمتم من ان الله تعالى يضل عباده جاز
ان يكون الله سبحانه جعل هذا القرآن اضلالا لا هدى لخلقه وان
الحق في خلاف ما جاء به تعالى الله عما يقول الظلمو الظالمون
علوا كبيرا الثالث ان ما ذكرنا ثانيا في مقام الجواب عن قول صاحب
الكشاف ما مر من ان فعل الايمان الخ يتوجه عليه ايضا ما مر
من ان كون الفعل يحصل عقيب تلك الداعية الجازمة والارادة
الجامعة للشرايط وارتفاع الموانع لا يدل على ان وجود الفعل عقيبها
ليس من العبد اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى و
الفعل الذي لا ينفك عنها على الشرط المذكور مخلوقا للعبد كما لا

يمتنع

الخذلان والتخلية مثلا ان يكون الله تعالى فاعلا للضيق والحرج بمعنى
الكفر كما زعموه ولا ان يكون المراد من الرجس تسليط الشيطان
كما حسبوه ولم لا يجوز ان يكون المراد من الرجس الخالي العذاب
كما نقله هذا الفاضل سابقا عن عطاء او اللعنة في الدنيا والعذاب
في الآخرة كما نقله عن الزجاج وايضا يمكن ان يحمل الرجس
في الآية على الكفر والضلال والمعصية بشرط ان يفسر الجعل
بالحكم والتسمية بمعنى ان الله تعالى حكم على الكفار بالفسق و
النجاسة وسماهم رجسا كما فسر به الجعل في قوله تعالى وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك و
حكموا به وكذا الكلام في قوله تعالى يجعل صدره ضيقا اى يحكم على
قلبه بذلك ويسميه به على ان للضيق والحرج ههنا معنى آخر
لا يتوجه عليه شيء مما ذكره هذا الفاضل وهو ان يكون الجعل
في الآية منسوبا الى من الموصولة اى من عبر عنه بالموصول
يجعل صدره ضيقا بترك النظر وتحصيل العلم واما ثانيا فلان
ما ذكره من انه لو خص ذلك بالآخرة لكان من توضيح الواضح
غير مسلم قوله فمن المعلوم لكل احد ان من يضل عن طريق
الجنة فانه يضيق قلبه ضيقا في ذلك الوقت قلنا المذكور في الآية
هو مجرد الاضلال اما كونه عن طريق الجنة فغير مذكور فيها
فجاز ان يكون المقدر طريق الاسلام او طريق الحق مثلا ولا يلزم

قالوا مسيئ ومذنب وقد يجيئ بمعنى الاهلاك والعذاب والتدمير
ومنه قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون
في النار على وجوههم ومنه قوله تعالى ائذا ضللنا في الارض
اى اهلكنا وقوله والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم
اى لن يبطل سيهديهم ويصلح بالهم وقد يجيئ التخلية على جهة
العقوبة وترك المنع بالقهر ومنع الالطاف التى يفعل بالمؤمنين
جزاء على ايمانهم وهذا كما يقال لمن لا يصلح سيفه افسدت سيفك
اريد انك لم تحدث فيه الاصلاح في كل وقت بالصقل والاحداد
وقد يجيئ بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اى
وجدته ضالا كما يقال اجبنته وابخلته اى وجدته كذلك
وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم اى وجده وقد حمل ايضا
على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب واما الضيق
والحرج فقد صرح هذا الفاضل سابقا بان توسيع الصدور
وتضييقه غير ممكن على سبيل الحقيقة فلا بد لكل من العدلية
ومخالفيهم من العدول عن الظاهر فاذا كان للمخالف ان يجعل
ذلك كناية عن الايمان والكفر فلاهل العدل ان يجعلوه كناية
عن الحجة والشبهة او التوفيق والخذلان او التمكن والتخلية
اذا تمهد هذا فنقول لا يلزم من تشبيه جعل الرجس على
الذين لا يؤمنون بجعل الضيق والحرج على تقدير كونها بمعنى

الخذلان

19

له تعالى ارادة ازلية صادرة عنه بالايجاب يتعلق فيما لا يزال باى
شئ يتفق لانا نقول يجرى مثل ذلك فى العبد بان يقال يجوز ان يكون
للعبد ارادة لازمة لنفس ذاته ويتعلق فى كل وقت بما يريده فيفعله
من غير ان يحتاج الى ارادة اخرى وايضا تعلق الارادة القديمة
بارادتنا وان لم يكن من الموجودات الخارجية الا انه ليس ايضا
من الاعتباريات الصرفة بل له نوع تحقق فى نفس الامر فهو
بحسب هذا التحقق اثر له تعالى واذ ليس على طريق الايجاب والا
يلزم ازليته فيكون بتعلق آخر لارادته القديمة به وهكذا الى غير
النهاية فيلزم التسلسل فى التعلقات ولو كان الامر كذلك لما امكن
تحصل الشئ فى شئ من المراتب كما اشرنا اليه وبالجملة برهان
ابطال التسلسل يبطل ترتب الامور الغير المتناهية فى نفس الامر وان لم
يكن تلك الامور من الموجودات الخارجية وايضا تحقق الارادة فى
الازل بدون التعلق بالمرادات مما لا يظهر له وجه فتامل الثانى
ان ما ذكره تاشيا فى دفع ما قاله المعتزلة بقوله واجيب عن قولهم الخ
مجاب اما اولا فلان الاضلال كما جاء على معنى بنى عليه هذا الفاضل
واصحابه فى تفسير الاية الكريمة كذلك قد جاء بمعنى الحكم والتسمية يقال
اضل فلان فلانا اى حكم عليه بذلك وسماه به واكفرهم اى نسبهم الى الكفر
وسماه به وكقوله ما زال يهدى قومه ويضلنا البيت وكقول الكميت
فى مدح اهل البيت عليهم السلام وطائفة قد اكفرونى بحبكم وطائفة

في المقدمات اولا لانها منها على انه يمكن نقض الدليل على عدم مخلوقية

ارادته لها وهكذا الى غير النهاية ولو كان الامر كذلك لما امكن تحصيل

الارادة للعبد ولا تعلق ارادته للتعلق في شيء من المراتب اصلا لا

يقال الارادته تعالى لا ارادتنا لا يتوقف على ارادة اخرى لان الارادة

صفة من شانها الترجيح من غير مرجح لانا نقول ليس معنى

كون الارادة صفة كذلك ان المريد يرجح احد المتساويين على

الاخر من دون مرجح اصلا حتى ارادته له والا لم يكن مريدا

بل معناه ان المريد في ارادته لاحد المتساويين لا يحتاج الى

مرجح خارجي يرجح به ذلك المساوي عنده ثم يريده فيوجده

بل له ان يريده مع مساواته للاخر عنده من غير مرجح اصلا

فاذن ارادته تعالى لارادتنا لما وجبت ان يكون صادرة عنه ومن

المعلوم ان ايجاده لها ليس بالايجاب فلا جرم يكون بالارادة

وهكذا الى غير النهاية لا يقال ان اريد بارادته تعالى لارادتنا

الصفة الحقيقة التي هي نفس الارادة لا تعلقها فلا نم انه ليس

ايجاده تعالى بالايجاب كيف وقد تقرر في موضعه ان ايجاده تعالى

بالايجاب بجميع صفاته الحقيقية بالايجاب كما قرره صاحب

المواقف في تاليفاته وان اريد به تعلق الارادته بارادتنا فلا نم

انه موجود فضلا عن ان يقال انه اثر له تعالى في ايجاده تعالى له

اما بالايجاب او بالاختيار والاول منتف فتحقق الثاني وملخصه ان

في الهامش: لا رادة للعبد بل للرب الكل وارادة لعين ... الخ على الكرم

هذا تمام مناظرة الفريقين انتهى كلامه واقول فيه نظر من وجوه
الاول انما ذكره اولا في بيان استدلال الاشاعرة على ان الهداية
والضلال من الله تعالى من ان العبد قادر على الايمان والكفر الخ غير متجه
لانا سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة
منه على ارادته لها ويلزم منه التسلسل فلم لم يتوقف هي عليها فلا يكون
هي صادرة عنه بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لانسلم ان حصول الفعل
كالايمان والكفر مثلا عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل عقيب تلك
الارادة الجازمة الجامعة للشرايط وارتفاع الموانع لا يدل على ذلك
اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذى لا
ينفك عنها على الشرط المذكور مخلوقا للعبد ولو قيل ان مع تلك الارادة
المخلوقة لله تعالى عند تحقق الشرط المذكور يتحقق الفعل ولو لم يكن
ايجاد من العبد فهو ممنوع لجواز ان يكون ايجاد العبد ايضا
لازما لها غير منفك عنها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا
المحال وهو انفكاك ايجاد العبد من تلك الارادة لجاز وقوع محال
آخر هو انفكاك الفعل ايضا عنها اذ المحال جاز ان يستلزم المحال
وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه واما ان
الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا يدل على المطلوب ايضا الا
اذا ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعالى
لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد وهذا مع انه ممنوع ليس مذكورا

تفضل واحسان وقال البغداديون انه واجب وعلى الاول لله تعالى ان
يقول لذلك الصبي انی طولت عمر الاخ الزاهد وكلفته على سبيل التفضل
ولم يلزم من كوني متفضلا على احد بشيء ان اتفضل على غيره
بمثله وعلى قول البغداديين فلله ان يقول ان اطالة عمر اخيك و
توجيه التكليف في حقه لم يستلزم مفسدة الغير فلا جرم فعلته
اما اطالة عمرك وتوجيه التكليف عليك فكان يلزم منه عود مفسدة
الى غيرك فلهذا ما فعلته فظهر الفرق واورد على القسم الاول انه
تعالى لما اوصل التفضل الى احدهما فالامتناع من ايصاله الى الثاني
قبيح منه عقلا لانه ليس فعلا شاقا عليه ولا ينقص بذلك شيء
من ملكه والصبي محتاج الى الاحسان اليه ومثل هذا الامتناع قبيح في
الشاهد كمن منع غيره عن النظر في المرآت المنصوبة على الجدار
لعامة الناس فان كان حكم العقل في التحسين والتقبيح مقبولا
فليكن هناك ايضا مقبولا والا فلا تقبل في شيء من الصور ويبطل
كلية مذهبكم واورد على الشق الثاني ان قولنا تكليفه يتضمن
مفسدة ليس معناه ان ذات التكليف يتضمن المفسدة والا لم
ينفك تكليف عن المفسدة وانه باطل بالاتفاق فمعناه اذن انه تعالى
علم انه اذا كلف هذا الشخص فان انسانا آخر يختار من قبل نفسه
فعلا قبيحا فان اقتضى هذا القدر ان يترك الله تعالى تكليفه وجب
ان يقبح تكليف كل من علم الله من حاله انه يكفر والا لزم محض التحكم
هذا

17

من البنين واحد في غاية الزهد وآخر في غاية الفسق والثالث كان
صبيا لم يبلغ فماتوا على هذه الصفات فاخبرني ايها الشيخ عن احوالهم
فقال الجبائي اما الزاهد ففي درجات الجنة واما الكافر ففي دركات النار
واما الصبي فمن اهل السلامة فقال قولي له ان الصبي لو اراد ان يذهب
الى تلك الدرجات العالية التي حصل فيها اخوه الزاهد فهل يمكن منه
قال الجبائي لا لان الله تعالى يقول له انما اخوك وصل الى تلك الدرجات
لانه اتعب نفسه في العلم والعمل واما انت فليس معك ذلك فقال ابو
الحسن قولي له لو ان الصبي يقول يارب العالمين ليس الذنب لي
لانك امتني قبل بلوغي ولو ابلغتني فربما زدت على اخي الزاهد في
الزهد فقال الجبائي يقول الله تعالى اعلم انك لو عشت لطغيت
وكفرت وكنت تستوجب النار فراعيت مصلحتك فقال له ابو الحسن
قولي له لو ان الاخ الكافر والفاسق رفع راسه من الدرك الاسفل
من النار وقال يارب العالمين ويا احكم الحاكمين ويا ارحم الراحمين
لم راعيت حال الاخ الصغير وما راعيت حالي ومصلحتي قال الراوي
فانقطع الجبائي فنظر فراى ابا الحسن فعلم ان المسئلة منه لا
من المعجوز ثم ان ابا الحسن البصري لجا ببغداد واكثر عجبا عن
الجبائي قائلا نحن لا نرضى بهذا الجواب وانما نقول الجواب مبني على
مسئلة اختلف شيوخنا فيها وهي انه هل يجب على الله تعالى
ان يكلف العبد ام لا فقال البصريون انه غير واجب ولكنه

فق
مكن وازاح العلة وانما اتا العبد الى من قبل نفسه فكلامه موا
لما يعامل به من انزال العقوبة فهؤلاء منقادون لله تعالى لا
خصماؤه وهذا كلام القاضي وتعجب منه الاشاعرة فقالوا كيف
يكون خصم الله من يقول ليس للعبد على الله حجة ولا استحقاق
بوجه من الوجوه وان كل ما يفعله الرب في العبد فهو حكمة
وصواب وليس للعبد على ربه اعتراض ولا مناظرة وكل ما يصل
منه الى عباده حتى الملائكة والانبياء فهو تفضل منه واحسان
لكن الخصم من يدعي عليه وجوب الثواب والعوض ويقول لو لم
تعطني ذلك لخرجت عن الالهية وصرت معزولا عن الربوبية
وكنت من السفهاء وان من واظب على الكفر سبعين سنة ثم
انه من آخر رمق حيوته قال لا اله الا الله محمد رسول الله صلعم عن
القلب ثم مات فان رب العالمين اعطاه النعم الفائقة سنين
غير محصورة ثم انه لو ترك ذلك لحظة واحدة قال العبد له
انك معزول عن الالهية يحكى ان الشيخ ابا الحسن الاشعري رضه
لما فارق مجلس استاده ابي علي الجبائي وترك مذهبه وكثر اعترا
على اقاويله عظمت الوحشة بينهما فاتفق ان ابا علي عقد مجلس
التذكير وحضر عنده جم غفير فذهب الشيخ ابو الحسن الى ذلك
المجلس مختفيا عن الجبائي وقال لبعض من حضر هناك من
العجائز اني اعلمك مسئلة فاذكرها لهذا الشيخ قولي له كان لي ثلثة
من

16

الاضلال لان الكاف للتشبيه والتقريب كما جعلنا ذلك الضيق والحرج
في صدره كذلك يجعل وفيه ايضا دلالة على ان المراد من قوله ومن يرد
ان يضله هو ان يضله عن الدين وتفسير الضيق والحرج باستيلاء
الغم والحزن على قلب الكافر بعيد لان اكثر من يعتريه الحزن في الدنيا
هو المؤمن ولهذا قال صلى الله عليه وآله خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء
ثم الامثل فالامثل ولو خص ذلك بالاخرة كان من ايضاح الواضحات
فمن المعلوم لكل احد ان من يضله الله عن طريق الجنة فانه يضيق
قلبه في ذلك الوقت والجواب عن قول صاحب الكشاف ما مر من ان
فعل الايمان يتوقف على ان يحصل في القلب داعية جازمة الى الايمان
وفاعل تلك الداعية هو الله تعالى وكذا القول في جانب الكفر فان سمي
الداعيتين احد باللطف والخذلان فلا مشاحة في الاسامي قال القاضي
في تفسيره روى عن محمد بن كعب القرظي انه قال تذاكرنا امر
القدرية عند ابن عمر فقال لعنت القدرية على لسان سبعين
نبيا فاذا كان يوم القيمة نادى مناد وقد جمع الناس بحيث يسمع
الكل اين خصماء الله فيقوم القدرية قال ولا يخفى انهم الذين
ينسبون افعال العباد الى الله قضاء وقدرا وخلقا لانهم يقولون
الذنب لله فاي ذنب لنا حتى يعاقبنا انت الذي خلقته فينا
واردته منا وقضيته علينا ولم تخلقنا الا له ولا ييسرت لنا غيره
فهؤلاء لابد ان يكونوا خصماء الله اما الذين قالوا ان الله تعالى

ان يضله عن الايمان بل المراد من يرد الله ان يهديه يوم القيمة الى
طريق الجنة يشرح صدره للاسلام حتى يثبت عليه وتفسير
الشرح هو انه يفعل به الطافا يدعوه الى البقاء على الايمان والثبات
عليه ومن يرد ان يضله عن طريق الجنة فعند ذلك يلقى في صدره
الضيق والحرج لان في كل الاوقات بل في بعضها لما لا يمكن دفعه و
خصوصا عند ظهور نصرة المؤمنين وبدو الذل والصغار في الكافرين
وايضا لم لا يجوز ان يقال المعنى فمن يرد الله ان يهديه الى الجنة يشرح
صدره للاسلام في ذلك الوقت الذى يهديه فيه الى الجنة لما رأى
من فوايد الايمان ونتايجه من الدرجات العالية والمراتب الشريفة
فيزداد رغبته فيه ومن يرد ان يضله يوم القيمة عن طريق الجنة
ففي ذلك الوقت يضيق صدره للحزن الشديد الذى ناله عند
الحرمان من الجنة والدخول في النار قال في الكشاف فمن يرد الله ان
يهديه ان يلطف به ولا يريد ان يلطف الا بمن له لطف يشرح
صدره للاسلام يلطف به حتى يرغب في الاسلام ويسكن اليه
نفسه ويحب الدخول فيه ومن يرد ان يضله اى يخذله ويخليه
وشانه وهو الذى لا لطف له يجعل صدره ضيقا حرجا يمنعه
الطافه حتى يقسو قلبه وينبو عن قبول الحق وينسد فلا يدخله
الايمان واجيب عن قولهم ليس في الاية انه اراد او لم يرد بان قوله
باخر الاية كذلك يجعل الله الرجس تصريح بانه فعل به ذلك

الاضلال

15

الصدر في قلوبهم كذلك يجعل الرجس عليهم وقال الزجاج اى مثل ما قصصنا
عليك يجعل الله الرجس عن ابن عباس هو الشيطان سلطه الله
عليهم وقال مجاهد الرجس ما لا خير فيه وعن عطا الرجس هو
العذاب وقال الزجاج هو اللعنة في الدنيا والعذاب في الاخرة قالت
الاشاعرة في الاية دلالة على ان الهداية والضلال من الله تعالى بيانه
ان العبد قادر على الايمان وعلى الكفر وقدرته بالنسبة الى الامرين
سواء ولا يترجح الا لداعيه ولا معنى للداعيه الا علمه او اعتقاده او
ظنه يكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة ومجموع القدرة
مع الداعي يوجب الفعل ولا بد ان ينتهي تلك الداعيه الى تخليق الله
وتكوينه دفعا للتسلسل فاذا خلق الله تعالى في قلبه اعتقاد ان
الايمان راجح المنفعه وهو المراد بشرح الصدر مال القلب اليه واذا
خلق في قلبه اعتقاد ان الايمان بمحمد صلعم سبب للمفسدة الدينية
والدنيويه نبا طبعه عنه وبقي على الكفر فحاصل الاية ان من اراد
الله منه الايمان قوى دواعيه اليه ومن اراد منه الكفر قوى صوارفه
عن الايمان وقالت المعتزلة انه لا دلالة في الاية على ثم لانه
ليس فيها اكثر من انه اذا اراد ان يهدي انسانا او يضله فعل به
كيت وكيت وليس فيها انه اراد ذلك او لم يرد ونظيره قوله لو اردنا
ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا فبين انه كيف يفعل اللهو لو
اراده ثم انه لم يرد ذلك بالاتفاق وايضا لم قلتم انه اراد ومن يرد

فقيل كيف يشرح صدره فقال صلعم يقذف الله تعالى فيه نورا حتى ينفسح

وينشرح فقيل له وهل لذلك من امارة يعرف بها فقال صلعم الانابة

الى دار الخلود والتجافى عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل

نزوله وهذا البيان مناسب لما ذكرنا فان الانابة الى دار الخلود لابد

ان يترتب على اعتقاد ان عمل الاخرة زائد النفع والخير والتجافى

عن دار الغرور انما ينبعث عن اعتقاد كون عمل الدنيا زائد الضر

والضير والاستعداد للموت قبل نزوله نتيجة مجموع الامرين الزهد

فى الدنيا والرغبة فى الاخرة اما قوله حرجا فمن قراء بكسر الراء فعلى

النعت ومن قراء بالفتح فعلى الوصف بالمصدر للمبالغة قال الزجاج

الحرج فى اللغة اضيق الضيق وقيل الحرج بالفتح جمع حرجة وهو

الموضع الكثير الاشجار الذى لا يناله الراعية حكى الواحدى

باسناده عن ابن عباس انه قراء هذه الاية وقال هل ههنا

احد من بنى بكر قال رجل نعم قال ما الحرجة فيكم قال الوادى الكثير

الاشجار المستمسك الذى لا طريق فيه فقال كذلك قلب

الكافر ومعنى يصعد فى السماء كانما يزاول امرا غير ممكن لان

صعود السماء مثل فيما يمتنع ويبعد عن الاستطاعة فكانه

الكافر فى نفوره عن الاسلام وثقله عليه بمنزلة من يتكلف الصعود

الى السماء وقيل المراد ان قلبه يتباعد عن الاسلام وقوله تباعد

ما بين الارض والسماء كذلك يجعل الله اى كما جعل ضيق

الصدر

والخير

العوام مما يكاد ان يصير مضلة لبعض المبتديين من ذوى الافهام
حاولت الاشارة على فساد كلامه والتنبيه على مزال اقدامه تبصرة
لمن اراد ان يهتدى الى الصراط المستقيم وتذكرة لمن حاول ان يتذكر
اغواء الشيطان الرجيم ميتوقود ويتعوذ عن باطله الذميم فاقول
مستعينا من لطف الله وتوفيقه مستمدا منه لاظهار الحق وتحقيقه
قال الفاضل المذكور في تفسير الاية المذكورة يقال شرح فلان امره
اذا اظهره واوضحه ومنه شرح المسئلة اذا بينها وقال الليث
شرح الله صدره فانشرح اى وسعه لقبول ذلك الاثر ولا شك ان
توسيع الصدر غير ممكن على سبيل الحقيقة ولكن ههنا معنى وهو
انه اذا اعتقد الانسان في عمل من الاعمال ان نفعه زائد وخيره راجح
مال طبعه اليه وقوى طلبه ورغبته في حصوله وظهر في القلب استعداد
شديد لتحصيله فسميت هذه الحالة سعة الصدر وان حصل
في القلب علم او اعتقاد او ظن يكون ذلك العمل مشتملا على ضرر زائد
ومفسدة راجحة دعاه ذلك الى تركه وحصل في النفس نبوة عن
قبوله فيقال لهذه الحالة ضيق الصدر لان المكان اذا كان ضيقا
لم يتمكن الداخل من الدخول فيه واذا كان واسعا قدر على الدخول
فيه والاكثر استعمال الشرح الصدر في جانب الحق والاسلام وقد
ورد في الكلام الالهى قال تعالى ولكن من شرح بالكفر صدرا قال
المفسرون لما نزلت هذه الاية سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي شرح صدرنا للاسلام ورشح بالنا بانوار الالهام واصلح حالنا بمزيد اللطف والاكرام فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من الاثام والصلوة والسلام على نبينا محمد واله الطهر الكرام صلوة وسلاما يتعاقبان بتعاقب الضياء والظلام قال الله تعالى في سورة الانعام فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون اعلم ان المولى الفاضل نظام الدين الاعرج النيشابوري قد اضطرب في هذه الآية الكريمة كلامه واختل نظامه وانحل زمامه حيث عرج على تقليد الاسلاف وانعرج عن طريق العدل والانصاف فعرج مطية فهمه في نيل المرام وضل في بوادي الشكوك والاوهام بل اعرجه الله وما اشد عرجه في هذا المقام هذا جزاء الذين بآيات الله لا يوقنون كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ولعمري ان كل ما اخرجه عن جيب طبعه من المزيوف يشهد عليه بانه لم يخرج الا من قلب اعمى مكفوف قد صار بمرض الغي والجهل ماؤوف ولعله يعتذر عما له من العمى والمرض والعرج عما اوهمه طبعه الاعوج من قوله تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ثم لما رايت ان ما ضبحه لصيادية

اهل نحلته من الاشاعرة لكان علمه بانه ينزل المطر في الربيع مثلا
باختياره موثرا في وقوع المطر موجبا له فلا يبقى لله اختيار في وقوع
المطر في الربيع مثلا وذلك محال لم يقل به احد من المسلمين ولنعم
ماقيل شعر علم انرا كه علت عصيان كردن ٭ نزد عقلا ز غايت
جهل بود ٭ واما ما ذكره آخرا تعريضا للعلاومة الزمخشري
بانه اين هو والخوض في هذه المباحث ايها ما منه انه اهل لذلك
دونه انما صدر عنه لاعتراره بقوم قد حفوا من حوله والقوا
السمع الى قوله وصدقوه في كل هذيان وهذر وصوبوه في
كل ما يأتي ويذر لملاحظة تقربه لسلطان تلك الايام وايذائه
للمحصلين بالشتم والملام والا فهو بعيد عن اهل التحقيق
بمراحل ولم يخرج عن غمرة التشكيك الى ساحل او رد على
حكماء الاسلام ومن خالفه من علماء الاسلام شبها واهية
وشكوكا موهة لا يخفى على الافاضل الكرام ولا يروج على الناقدين
من ذوي الافهام لم يحصل شيئا من سرائر الحكماء المتالهين ولم ينل
مكنون اصول علماء الدين بل اشتغل طول عمره لانتحال اقاويل الناس
وجمعها وتلفيقها وايجازها مرة وبسطها اخرى والتصرف فيها بالعبارات
والتعبيرات من ورقة الى ورقة ومن مسودة الى اخرى طلبا للجاه الوهمي
والترأس الخيالي الا ما هو من حور ملوم ومن لم يصدق بما في هذا
الكلام من العتاب والملوم فليطالع صحيفة احوال هذا الامام من تاريخ الحكماء

للمحقق الشهرزوري والسلام

تمت في سنة ١١٠٢

من غير ان يظفر من الحكمة بطائل او يرجع في البحث الى حاصل بل لم يذق طعم العلوم ولم يشم من المعاني صح

13

والامامية متوافقان في الاصول على زعم اهل السنة فلا يعتبر استدلال
احدهما على ذلك الاصل بمنزلة استدلال الاخر به ليزول
تعجبه لكن العجب من هذا الرجل المشكك المغالط المتسمى
بالامام حيث اعترف عند تقرير مسئلة الرؤية من كتابه
الاربعين اربع مرات بعجزه عن اتمام الدليل العقلي على جواز
الرؤية حتى اضطر الى ارتكاب عار الفرار عن مذهب شيخه
الاشعري الى مذهب الماتريدي كما نقلناه عنه سابقا ثم
يجيء ويتعرض ههنا على اكابر المعتزلة بانه على زعمه لم يجدوا
على امتناع الرؤية دليلا ولا مرشدا وسبيلا ولعله لم يسمع
في الامثال السائرة ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس
بالحجارة ومن كان ثوبه من الكاغذ لا يرش الناس بالماء واما
ما ذكره من انكار الاستدلال بالشاهد على الغائب فهو من
قبيل الشعير يؤكل ويذم كما تقدم بيانه على وجه اتم واما
ما ذكره من ان خوض صاحب الكشاف في حديث الجبر خوض فيما
لا يعنيه لان اعتراف ذلك العلامة الحبر بعلم الله تعالى بالجزئيات
لا يستلزم اعترافه بالجبر كما توهمه عن غاية جهله بحقيقة
علمه تعالى وذلك لان العلم تابع المعلوم حكاية عنه ومثال له
غير مؤثر فيه اذ لو اثر علم الله تعالى باختيار الكافر للكفر مثلا
في وقوع وكان سببا له كما زعمه هذا الامام المشكك وسائر

اهل

ذلك العلم العلامة فاردت تكميل الكلام وارتدف حال الماموم
بحال الامام ليتضح لدى الافهام ان ما بصقوا به من الشتم
والملام يعود الى لحيتهم ويقود الى وهن نحلتهما فاقول قال الرازى
قد خاض صاحب الكشاف هٰهنا فى التعصب للاعتزال وزعم
ان الآية دالة على ان الاسلام هو العدل والتوحيد وكان ذلك
المسكين بعيدا من معرفة هذه الاشياء الا انه فضولى كثير
الخوض فيما لا يعرف وزعم ان الآيات دالة على ان من اجاز الرؤية
وذهب الى الجبر لم يكن على دين الله الذى هو الاسلام والعجب ان
اكابر المعتزلة وعظماؤهم افنوا اعمارهم فى طلب الدليل على انه لو
كان الله تعالى مرئيا لكان جسما وما وجدوا فيه سوى الرجوع الى
المشاهد من غير جامع عقلى وقاطع وهذا المسكين الذى ما شم
رائحة العلم من اين وجد ذلك واما حديث الجبر فالخوض فيه لذلك
المسكين خوض فيما لا يعنيه لانه لما اعترف بان الله تعالى
عالم بجميع الجزئيات واعترف بان العبد لا يمكنه ان يقلب علم
الله تعالى جهلا فقد اعترف بهذا الجبر ومن اين هو والخوض
فى هذه المباحث انتهى واقول فيه نظر اذ على تقدير تسليم ان
اكابر المعتزلة لم يجدوا دليلا قاطعا على امتناع الرؤية على الله تعالى
فقد وجد اكابر الامامية على ذلك ادلة قاطعة كما ذكرنا بعضها
سابقا وبعضها مذكور فى كتبهم الكلامية وحيث كان المعتزلة

جهلا ظ

التوحيد لو كان مستلزما لاثبات خالق سوى الله غير محتاج في
الوجود اليه تعالى اما اذا قلنا بان الخالق على الاطلاق هو الله الواحد
الاحد ووجود سائر الخالقين واقدارهم على تفاوت مراتبها مستندة
اليه تعالى فلا منافات وكذا نفي الصفات انما يستلزم نفي الافعال اذا
اريد بنفي الصفات وما يقوم مقامها في ترتب آثارها عليه واما اذا
اريد بذلك نفي زيادة الصفات واثبات كونها متحدة مع الذات في
الحقيقة متغائرة بالاعتبار والمفهوم بمعنى حصول نتائج تلك
الصفات وثمراتها من الذات وحدها كما صرحوا به فلا ينافي
التوحيد بل حقيقة كما لا يخفى لان الذات المقدسة لما كانت في غاية
الكمال والاستغناء لم يحتج في كشف الاشياء عليه الى زيادة علم
ولا في ايجادها الى قيام قدرة ولا في تخصيصها بوقت دون وقت
الى انضمام ارادة وهكذا الكلام في سائر الصفات ولعمري ان ما يلوح
في كلامه من المغالطة ان كان عن اعتقاد منه فالرجل قليل البضاعة
وان قصد بذلك تغليط العوام وتسليط الاوهام فكثير الوقاحة
عصمنا الله وايّاكم عن امثاله بالنبي وآله **تكملة** ثم بينهما
حال الحلول وانتشر ما سنح لي من مراتب القول وقع نظري في
هذا المقام من تفسير فخر الدين الرازي المشكك الجلد المتسمى
بالامام وظهر من كلامه انه الذي شجع التفتازاني في الشأن
المقلد المتحير في اداء نفسه اللوامة على اساءة الادب بالنسبة الى

بحقيقة مر

المصنف الى ما ذكرناه في بعض استغفاره عند تفسير بعض الايات
النافية للرؤية شعر لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة حمر
لعمري موكفه قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا
بالبلكفه وبالجملة لو فتح باب القول بامثال ما ذكره المولى المذكور من
ان التسمية باهل العدل والتوحيد تسمية من قبل انفسهم لا غير
وانهم لو ارتقوا الى السماء فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء
فللعدلية ان يقولوا ان تسمية من خالفنا باهل السنه والجماعة
من تلقاء انفسهم وانهم لو عضوا الارض بالنواجذ فليس لهم الا اسم
التسنن بالمعنى الذى لا يرضى به الماجد واما تسميتنا بالمعتزلة
فمما لا نتحاشى عنه بل نفتخر به لاشعاره بمفارقة رئيسنا ومقدمنا
واصل عن اصول الحسن البصرى الحشوى المرائى الباطل على طرق اعتزال
ابراهيم خليل الله عليه السلام عن قومه بقوله واعتزلكم وما تدعون
ثم لو كان المدلول ذلك الاسم اعتزالنا عن الحق ورفضنا للصدق
لتوجه العار وحق علينا الفرار واما ما ذكره هذا الفاضل من ان
عدلهم يبطل حكمتهم وتوحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين وتوحيدهم
يبطل عدلهم لاستلزامه نفى الصفات نفى الافعال فمغلطة ظاهر الفساد
لا يذهب على من له ادنى مسكة من الفهم والسداد لظهور ان
كثرة الخالق بالمعنى الذى يكون مشككا في افراده مع ثبوت جوازها
باعتراضه في قوله سبحانه فتبارك الله احسن الخالقين انما يلزمه

حيث قال

بالبلكفه

تسميتهم

الدلائل العقلية لم يمكن تصديقها ولا تكذيبها فيتعين
تصديق العقل وتفويض علم النقل الى الله تعالى والاشتغال
بتاويل الظواهر انتهى هذا واما ما ذكره في العلاوة من ان
تسمية المعتزلة باهل التوحيد والعدل تسمية من قبل
انفسهم لا غير فالجواب انه لا مشاحة في اصل وضع الاسماء
لما قيل من انها تنزل من السماء وانما يتاتى المناقشة في دعوى
موافقتها لمسمياتها في المعنى فكما ان المتسمين باهل السنة
من الاشعرية والماتريدية وسلفهم الحشوية يناقشون في اطلاق
اسم اهل العدل والتوحيد حقيقة على المعتزلة والامامية كذلك
هؤلاء ينازعون مع المتسمين باهل السنة في استحقاقهم
للتسمية باهل السنة والجماعة بمعنى سنة النبي صلعم وجماعة صحبه
المرضية بل يقولون نحن اهل السنة والجماعة بالمعنى المذكور
حقيقة واما المتسمين بذلك فهم اهل السنة والجماعة بالمعنى
الذى كان منظورهم في اصل وضعه وهو كونهم من اهل سنة
معوية وجماعة يزيد كما صرح به من اهل السنة من يريد
ولا يزال كان هذا المعنى منظورا لهم في ايام دولة الشجرة الملعونة
الاموية ولما انتهت النوبة الى بنى العباس من الدوحة
الهاشمية خافوا منهم واولوا تسميتهم المذكورة بكونهم من
اهل سنة النبى صلى الله عليه وآله وسلم وجماعة الصحابة ولقد اشعر

المصر

العبد اثر في فعله بوجه ما واما بمعنى ان يكون فعل العبد مستند اليه
باعتبار ماله من القدرة والاختيار فيه بحكم البديهة والى الله
تعالى باعتبار خلقه العبد وايجاده اياه مع ماله من القدرة و
الارادة فهو الجبر المتوسط الذى يقتضيه الراى الصائب واخبر
عنه مولانا الصادق عليه السلام بقوله لا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين فتامل ولا يبعد ان يقال ايضا ان تعلق القدرة
والارادة الى الفعل اى جعلهما متعلقا به وصرفهما اليه من العبد
لا من الله تعالى و نمنع ان تعلق الارادة منبعث من مجرد تصور
الملائم واعتقاد النفع الذى يلقيهما الله تعالى فى قلب العبد كما
ذكره العلامة الدوانى فى رسالته المشهورة المعمولة فى خلق
الاعمال ولم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك مع امر اعتبارى
امر اعتبارى محض كان منشاه العبد او غيره لا امر اعتبارى
آخر منشاه العبد او غيره وهلم جرا والتسلسل فى الامور الاعتباريه
مما لا يبالى بارتكابه فتدبر واذا كان الامر على ما وصفناه فلا
محالة يجب صرف ظواهر الايات التى استدل بها العدليه لمعارضتها
بالادلة العقليه وصرف الايات التى تمسك بها الاشعرى لمخالفتها
الادلة العقلية كما تقرر فى الكتب الاصوليه وصرح به القاضى
الارموى من الشافعية فى بحث تنزيه الله تعالى عن الجهة
والجسميه حيث قال فى لبابه ان الظواهر النقلية اذا عارضت

الموجد للفعل وذلك الامر الاعتبارى ايضا منشاه العبد

اتفاقا فمردود بان الاتفاق فيما ذكر مسلم لكن لا يلزم من كون
آلة فعل العبد من الله تعالى ان يكون فعله منه ولو كان كذلك
لكان تفرق الاتصال الحاصل من النجار بواسطه المنشار
فعل الحداد لا النجار وذلك باطل بالضرورة وغاية ما يتخيل من
ذلك اى من كون القدرة والارادة من الله تعالى هو الايجاب
واما الجبر فلا ويدفع الايجاب المتوهم بان كون آلة فعل العبد
التى هى القدرة والارادة من الله مسلم الا ان فعل العبد تابع لداعيه
وارادته فيكون باختياره لانا لا نريد بالاختيار الا هذا القدر اى
كون الفعل مسبوقا بالقصد والارادة فلا يكون ايجابا لان الايجاب
عبارة عن عدم تخلف الفعل عن الفاعل بشرط ان لا يكون له قصد
وداع وارادة الى صدور الفعل كصدور الحرارة من النار والرطوبة
من الماء وليس فعل العبد كذلك لانه تابع لقصده وداعيه
وبعد ظهور كون فعله تابعا لداعيه ان سموه ايجابا لكون الآلة
من الله تعالى كان منازعة فى التسمية فلا يجديهم نفعا وبوجه
آخر نقول ان كون الفعل واجبا لغيره لا ينافى كونه اختياريا فى نفسه
وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد والحاصل ان الله تعالى خلق العبد
مختارا فى افعاله لكن لما اراد ان يفعل باختياره فعل كذا لم يمكنه
ان لا يفعله فالمآل بالاخرة وان كان الى نوع من الجبر الا ان
الجبر بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الجبر بمعنى ان لا يكون لقدرة

العبد

الخالقين ومن عمل صالحا فلنفسه والذين امنوا وعملوا الصالحات

الى غير ذلك من الايات وصرف هذه الايات عن ظاهرها بعد

تسليم وجود الايات الاخر المعارضة لها انما يصح عند اعتضادها

بالدليل العقلي ومن البين ان اقامة الاشاعرة للدليل العقلي

على اثبات زيادة الصفات ونفي افعال العباد اصعب من خرط

القتاد كما لا يخفى على من تتبع واجاد وما احتج بها العدلية على

المذهب المنصور فهو في السطوع والظهور كالنور على شاهق

الطور حتى ان فخر الدين الرازي مع تصلبه في العصبية

وتحامله على المعتزلة والامامية لما عجز عجز الاماء الهندية

عن اثبات مطلب الاشعرية بالادلة العقلية حاول محاكمة

رافعة لخجالته حافظة لما وجه من هو في حبالته فقال في تفسيره

الكبير ان اثبات الاله يقتضي الجبر وارسال الرسل يستدعي القدر

انتهى وربما رام الاشعري صهرا للتخلص عن الجبر المحض و

نسبة القبح اليه تعالى فسلك طريق الكسب فلم ينته الى ملجاء

فانه ان اسند الى العباد شيئا بطل اصله والا جاء الجبر فزحزح

من طريقه المعوج المشحون بالآفة ولم يستقربا الا سوء طالع

المسافة وما ذكره العلامة الدواني في رسالته بما حاصله

انه يلزم الجبر على تقدير تاثير قدرة العبد ايضا ضرورة

ان قدرة العبد وارادته مقدورتان مخلوقتان لله تعالى فقط

والحاصل ان الكسب ايضا فعل الله تعالى بناء على ما تقرر عندهم من انه لا فاعل في الوجود الا الله فيلزم الجبر المحض والمدح والذم باعتبار المحلية بط اذ لا اختيار للعبد فيها فلا وجه للمدح والذم باعتبارها كما لا وجه لذم الجماد باعتبار لونه كدر فافهم ١٢

جاهلا تعالى عنه علوا كبيرا ولم يقل احد من النصارى بذلك
ولا نسبه اليهم احد من المسلمين بل قد صرح فخر الدين الرازي
في تفسيره سورة الفاتحة بعدم اعتقادهم للانتقال حيث
قال انهم زعموا ان اقنوم الكلمة حالة في ناسوت عيسى ومع
ذلك فهي صفة الله تعالى غير زائلة عنه انتهى وعلى تقدير ان
يكون مرادهم بالانتقال المعنى الحقيقي فالظاهر ان يكونوا قائلين
بانتقال الصفة كما قال جماعة من المسلمين بانتقال العرض
ضرورة ان القول بان الحيوة والعلم والوجود من الذوات مستبعد
جدا ولا يبعد ان يقال انهم لما كانوا جاهلين بمسئلة التوحيد
امكن ان يكونوا جاهلين ايضا بعدم انتقال الصفات والاعراض
وايضا القول باستحالة انتقال الصفة قياسا الى صفات
الممكنات من الغائب على الشاهد وهو باطل عند الاشاعرة
كما عرفت واما الثاني فدلالة كثير من ظواهر الايات عليه
كقوله تعالى ردا على من اسند القبح اليه تعالى واذا فعلوا فاحشة
قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر
بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط
وقال الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى
عن الفحشاء والمنكر والبغي وامثال ذلك كثير وقال تعالى
للاشعار بخالقية عباده لبعض الافعال تبارك الله احسن
الخالقين

قيل ص

ان الله

الاخر من هذا الكتاب والحاصل ان ظاهر كثير من الايات قد
دل على التوحيد بالمعنى الذى يستبق باثباته المعتزله والاماميه
وهو كون صفاته تعالى عين ذاته بحيث اذا حقق يرجع الى نفى
الصفات واثبات نتايجها وثمراتها للذات وعلى العدل بالمعنى الذى
تفردا باثباته ايضا وهو كونه تعالى غير فاعل للقبيح ولا مخل بالواجب
ويتفرع عليه خلق الافعال وجزاء الاعمال اما الاول فلانه تعالى
كفر النصارى فى قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة و
تكفيره اياهم ليس باثباتهم ذواتا ثلثة قائمة بانفسها لانهم
لا يقولون به بل لانهم اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات ثلثه فمن
اثبت ذاتا موصوفة بثمان كان كفره اعظم واغلظ بثلث مرات
والقول بانه تعالى انما كفر النصارى لانهم اثبتوا صفاتا هى
بالحقيقة ذوات لانهم جوزوا انتقال اقنوم العلم من ذات الله
تعالى الى بدن عيسى عليه السلام والمنتقل الى ذات يكون قائما بنفسه
فيه كونه تخمين مفيد لما هو المدعى من اثبات كون الاقانيم الثلثه
ذواتا وانما يفيد كون اقنوم العلم ذاتا مردود بانه يجوز ان
يكون مرادهم من الانتقال المعنى الذى يراد فى قول النبى ص العلماء
ورثة الانبياء وقولنا علم الولاية قد انتقل من المرتضى الى الحسن
عليهما السلام مثلا ولو كان مرادهم بالانتقال المعنى الحقيقى يلزم
ان يكونوا معتقدين لان الله تعالى بعد انتقال العلم منه صار

عدم الاستلزام نفي الصفات نفي الافعال على ما بيّن في موضعه
ولعمري ان ما يلوح في كلامه من دلالة الاية على ان دين الاسلام
وهو التوحيد والعدل هو طريقه الاعتزال المنافية لطريقة اهل
الحق ان كان عن اعتقاد منه فالرجل قليل البضاعة وان قصد
بذلك تغليط العوام وتسليط الاوهام فكثيرة الوقاحة عصمنا الله
واياكم عن امثاله بالنبي واله انتهى كلامه واقول لا يخفى ان
التكرار الذي اتى به المصنف من باب ع هو المسك ما كررته
يتضوع ومقصوده منه على ما مرّ تقريره ان الملقبين المسمين
المتسمين باهل السنة والجماعة ليسوا من اهل العدل و
التوحيد حقيقة وانما اهل ذلك من عداهم من المعتزلة ومن
وافقهم من الشيعة الامامية كما ظهر بما سبق ويتبين لاحقا
واما قوله ولم يدل الايات والا القراءات الا على هذا ففيه
ان المصنف لم يرد دلالة الايات والقراءات المذكورة ههنا الا
على مجرد حصر دين الاسلام في اعتقاد العدل والتوحيد وانما
اشعر ايضا بان المعتقدين لحقيقة ذلك هم المعتزلة ونظائرهم
دون من عداهم من المشبهة واشباههم من المتسمين
باهل السنة القائلين بزيادة الصفات ورؤيته تعالى بحاسة
البصر ونسبة الشرور والقبايح والظلم والمعاصي اليه تعالى
فقد اعتمد فيه على ظهوره مما حققه عند تفسير الايات

الاخر

فی قول الشاعر شعر لقد اسمعت لو ناديت حيا ۞ ولكن
لا حيوة لمن تنادی ۞ ونار لو نفخت بها اضاءت ۞ ولكن
انت تنفخ فی رماد ۞ قوله وهذا ايضا شاهد آخر قال المولى التفتازانی
لان النقل واقع على ان الدين عند الله الاسلام والحكم بالتوحيد
والعدل وغيرهما مؤكد لذلك فيكون دين الاسلام هو العدل
والتوحيد ليصلح هذا تاكيدا لذلك ولا ادری ما قصد المصنف
من تكرير هذا الكلام فان احدا من اهل الاسلام لم ينازع
فی ان التوحيد والعدل اساس الاسلام لكن بمعنى ان الاله
واحد لا شريك له فی الالوهية وانه عدل فی افعاله لا ظلم منه
اصلا ولم يدل الآيات والقرآن الا على هذا فاين هذا من
التوحيد بمعنى نفی الصفات القديمة والعدل بمعنى وجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصی وتفويض افعال العباد الى قدرتهم
وارادتهم والشرور والقبايح الى الشياطين واثبات ما لا
يحصى من الخالقين حتى زعمت المجوس انهم بين بين اذ لم
يثبتوا الا اثنين وای فائدة لهم فی تسمية طريقهم وطريقة
الاسلام بالعدل والتوحيد بحسب اشتراك اللفظ على ان
هذه تسمية من قبل انفسهم لا غير وانهم لو ارتقوا الى الشما
فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء واذا تحققت فعدلهم
يبطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين وتوحيدهم يبطل

المشرائد طلبا لمرضاته وتعظيما لرسله وتكريم من عصاه والتذليه
مخالفة لامره واهانة لرسله قبيح بالضرورة ويورث كذب
ما ورد من الوعد والوعيد ولو جوز ذلك لارتفع الوثوق و
الاعتماد عن الشريعة بالكلية وقد وافقنا الماتريدية في ذلك
حيث ردوا على الاشعري في مسئلة العفو بان احتجاجه على
جواز عفو الله تعالى عن الكفر عقلا وتخليد المومنين في النار
والكافرين في الجنة عقلا بانه تصرف في ملكه فلا يكون ظلما اذ
الظلم هو التصرف في ملك الغير مردود بان الحكمة يقتضي التفرقة
بين المسيئ والمحسن ولهذا استبعد الله تعالى التسوية بينهما
بقوله ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في
الارض ام نجعل المتقين كالفجار افنجعل المسلمين كالمجرمين ما
لكم كيف تحكمون ولان تخليد الاولياء في النار وتخليد الاعداء في الجنة
ظلم اذ الظلم هو وضع الشيئ في غير محله وقوله ليس بظلم لان
الظلم هو التصرف في ملك غيره قلنا لا نسلم ذلك سلمناه ولكن التصرف
في ملكه انما لم يكن ظلما اذا كان على وجه الحكمة فاما اذا لم يكن على
وجه الحكمة يكون سفها وظلما ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على
الظلم والسفه والكذب لانها محال على الله تعالى وهذا واضح بين
لا يرتاب فيه من استحق الخطاب ولكن جعل الله على قلوبهم
اكنة من فهم الصواب وفي اذانهم وقرا من استماع الخطاب فمثلهم

بقة اندلس و يحملون ما ورد من الكتاب و السنة مما يحتمل
ذلك على ظاهره كما اعتقدت الظاهرية من الظواهر ان له تعالى
يدا ووجها الى غير ذلك ويتخذون ذلك وامثاله دينا قاتلهم الله
فقد اتخذوا دينهم لعبا ولهوا واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء
السبيل وقد غشيت غشاوة التعصب قلوبهم واعينهم واذانهم
فلهم قلوب لا يعقلون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان
لا يسمعون بها ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم
غشاوة ولهم عذاب اليم وان اردت زيادة الاستقصاء في تحقيق
مسئلة الرؤية فعليك بتعليقاتنا على تفسير القاضي فانك لو رايتها
لو رايتها لرايت نعيما وملكا كبيرا اهـ واما ما اجاب به عن دليل
عدله تعالى من منع كون تصرف المالك على الاطلاق في ملكه جورا
وظلما فهو ايضا مكابرة صريحة وان وافقه فيه بمجرد التقليد
العلامة الدواني في بحث القضاء والقدر من رسالته الجديدة
في اثبات الواجب تعالى حيث قال ليس للعبد على الله تعالى حق
يتوهم في حقه الظلم بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد انتهى ووجه
كون ذلك مكابرة صريحة ظاهر لان العقل السليم حاكم بان
للحاكم ان يتصرف في ملكه وعبيده ابتداء كيفما شاء واما بعد
امرهم بارتكاب مشقة التكليفات واجتناب لذات المعاصي
وارسال الرسل والوعد والوعيد فتعذيب من اطاعه وتحمل

حق ٢

قال السيد السند الشريف المرتضى قدس سره ان ما نابى القول بان الثواب تفضل بمعنى ان الله تعالى تفضل بسببه الذي هو التكليف ولهذا نقول انه لا يحسن التكليف الا بالثواب ابتداء او انه يجب عليه او وجه على نفسه في الجزاء مثلا او وجه بلا نفسه بالتكليف كان التكليف واللطف وكل ما وجه بالتكليف لولا ايجابه له على نفسه بالتكليف حسن ١٢

عفى عنهم باتخاذهم العجل شريكا له ولم يعف عنهم ظلم طلب الرؤية
فاهلكهم بالصاعقة لان اتخاذ العجل الها جهل بغير الله في استحقاقه
وطلب الرؤية جهل بالله لانه صفة يقتضي الجسمية والجهة وهو
متعال عن صفات الاجسام نعم الرؤية بمعنى الكشف التام مما
نقول به وذهب اليه من اراد جعل المناقشة لفظية من متاخري
اهل السنة و المنقول عن امير المؤمنين وسيد الوصيين وتواتر
عن جمع كثير من المرتاضين واليه الاشارة بقوله عليه السلام
حين سئل عن رؤية ربه فقال لا اعبد ربا لم اره فقيل له وكيف
تراه فقال عليه السلام لا يدركه العيون بمشاهدة الاعيان ولكن
يدركه العقول بحقايق الايمان والحاصل ان هذا المطلب اشد ظهورا
لاولى البصائر من الشمس لاولى الابصار وكيف يتصور مؤمن
عاقل الله سبحانه مع كونه لا يحوم حول حمى كبريائه اقدام اعالي
العقول والافهام ولا ينال شامخ مجده وعلائه ابصار البصائر
والاوهام يرى بحاسة البصر التي يعجز عن ادراك كثير من
المخلوقات والممكنات الكائنات في الجهات والاقطار بل هو سبحانه
كما وصف نفسه لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وكلامه
وكلامه تعالى وكلام رسوله والائمة الاطهار مشحون بنفي الرؤية
والانكار على معتقديها اشد الانكار لكن العمي الصم الذين لا
يعقلون يجوزون خلافه بل يصرحون بتجويز رؤية اعمى الصين

بقة

بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء
سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه الضرورة او
البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام
النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج هذا كلامه وقال
تلميذه المدعو بالخيالي في بحث المعاد من حاشية شرحه على
العقائد ان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تاويله لتقدم
العقل على النقل فان قوله الرحمن على العرش استوى لدلالته على
الجلوس المحال على الله تعالى يجب تاويله بالاستيلاء ونحوه انتهى ولا
ريب في ان كلامي الاستاد والتلميذ صريحان في ابطال ما ذهب اليه
اما ما الفريقين باعتراف علمائهم وعظمائهم وكفى به فضيحة
فانه كيف يخفى عليهم هذا الامر الظاهر الذي يعرفه حامل عوامل
عبد القاهر مع جلالة شانهما ومناعة مكانهما عندهم فيكون
عقيدتهم بلا دليل بمحض تقليد الظواهر كما هو شان المشبهة
واشباههم واما ثانيا فلانه اذا كان اثباته بالدليل العقلي متعذرا
كان اثباته بالدليل النقلي متعذرا ومستحيلا ايضا لان الموقوف
على المحال محال وكفاك تبصرة في هذا الباب ما قاله بعض الفضلاء
من ان الله تعالى عظم امر الرؤية اكثر مما عظم عبادة العجل
لان الله تعالى قال ثم اتخذتم هذا العجل من بعده وانتم ظالمون
ثم عفونا عنكم وقال قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم

عليه عدة من الايرادات الواردة حيث قال في كتاب الاربعين علم
ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي اوردناه
واوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا
عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره ابو منصور
الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية
بل نتمسك في المسئلة بظواهر القرآن والاحاديث فان اراد الخصم
تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية اعترضنا
على دلائلهم ومنعناهم عن تاويل الظواهر وقال السيد قدس سره
الشريف في شرح المواقف بعد ترويج الدليل العقلي بما امكنه فالاولى
ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر
فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك
بالظواهر النقلية هذا كلامه واقول لا يخفى على من يستحق الخطاب ان
فرار هذين الامامين العظيمين عن مسلك الاشعري الى
طريقة الماتريدي فرار من المطر الى الميزاب اما اولا فلانه لا احتياج
لاثبات صحة رؤية الله تعالى وامكانها الا بالبرهان العقلي و
الا وجب التاويل كما في ساير آيات التجسيم ويرشدك الى هذا
ما ذكره هذا المولى الفاضل في شرح المقاصد حيث قال ولم يقتصر
الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها
سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى

الشيخ

بيان

فاذن
وجود الحكم
نع علته العلم وفيه
واذا حصلت العلة
حصل الحكم لا محالة
موجب القول
بعد وفيه هذا
حاصل الكلام من
هنا الدليل انتهى
كلام الامام الغزالي
عند من هذا المقام

وهو اثبات زيادة الصفات على هذا القياس فقالوا ان العاقل يعلم ان
قولنا هذا عالم وليس له علم مثل قولنا هذا اسود وليس له سواد و
قالوا ثبوت المشتق يدل على ثبوت ماخذ الاشتقاق ومن امارات
ايرادهم لهذا المنع مكابرة وعنادا ان هذا المولى الفاضل قرر ذلك في
شرحه للعقائد النسفية ثم انكره ههنا تعصبا على المعتزلة
والامامية ومن جملة امارات ذلك ايضا ان كثيرا من عظماء
متاخريهم كالشهرستاني والغزالي والرازي والقاضي الارموي
وغيرهم خلعوا ربقة تقليد الاسلاف عن اعناقهم وتبرؤا عن اتفاقهم
فجعلوا المناقشة في هذه المسئلة ومسئلة زيادة الصفات
والرؤية والافعال وغيرها لفظيا واعتذروا بان محل النزاع لم
يكن على السلف جليا والحمد لله على ظهور الاتفاق ونساله دفع
ما ظهر من النفاق فانه من اعظم المفاسد المشيدة النطاق
القائمة باهلها على ساق على ان حجة الاسلام الغزالي قد ادعى
في بعض تصانيفه انه لا يعرف الغائب تعالى الا بالشاهد وطول
امثلة هذا الباب بما يفضي ذكره الى الاطناب واذ قد ظهر لك اتمام
ما نقله هذا الفاضل من ادلة المعتزلة في هذا المقام فلنرجع الى
تحقيق حال دليل الاشاعرة فاقول لعمري انهم قد افنوا اعمارهم
في طلب الدليل العقلي على جوازها وجدوا الا دليلا واحدا وقد
كفانا مؤنة الكلام عليه امامهم فخر الدين الرازي فانه قد اورد

الرؤية

فالله تعالى ليس بمرئي اما الصغرى فلان المقابلة مستلزمة للجسمية
والجهة والمكان باتفاق المتكلمين النافيين للمجردات ورؤيتها و
اما الكبرى فبديهية بل هي من الاوليات المستغنية عن التنبيه
ايضا ومع ذلك نوضحها بان بديهة العقل شاهدة بان الشيء ما لم
يكن مقابلا لنا كالجبال التي وراء ظهورنا مع عظمها لا يمكن ان يرى
بعين الراس فان المرئي بها لا بد ان يكون مقابلا اما حقيقة
لجسم مواجه او حكما كصورتنا المرئية بالمرآة فانا اذا نظرنا الى صقيل
صيقلي كالمرآة نرى صورتنا ونتوهم انها مرتسمة غائبة فيه كما
فصل في موضعه وبالجملة من انصف من نفسه ولم يتهم وجدانه
علم ان الرؤية بدون المقابلة محال وان الغائب عن حواس الناظر
لو صار حاضرا كان حكمه حكم الحاضر وعلم ايضا ان قول الاشاعرة
بجواز الرؤية البصرية فيه تعالى كقولهم بجواز رؤية اعمى الصين
بقة اندلس كلام مرواه واقع من محض التعنت والعناد كما هو دابهم
في اكثر المواد وقد ظهر بما قررناه ان الحاصل الدليل المذكور ليس من
قبيل قياس الغائب على الشاهد كما توهم بل مفاده استحالة الرؤيه
في شان الغائب تعالى بديهة مع ان منع صحة قياس الغائب
على الشاهد مكابرة غير مسموعة نشات عن محض العصبية
والعناد وارادة الفساد في دين رب العباد كيف والاشاعرة والماتريدية
باسرهم بنوا اعظم مقاصدهم الذي خالفوا فيه مع باقي الفرق الاسلامية

هو

كونه جسما او عرضا في حيز وجهة اذ المرئي لا يكون الا كذلك او
ذهب الى الجبر اي الحمل على الافعال بالكره كالقائلين بانه يامر عباده
وينهى ويثيب ويعاقب مع ان افعالهم بمحض قدرته ومشيته من
غير تاثير لهم وهذا ظلم محض ليس على دين الاسلام لكون التشبيه
وما يؤدي اليه مخلا بالتوحيد والجبر مخلا بالعدل اما الثاني
فظاهر واما الاول فلان ما يكون في حيز وجهة لا يصلح الها لما
تقرر في موضعه والتوحيد هو الاعتراف بالله مع نفي اله سواه
وقيل لانه يكون مركبا فان كان شي من اجزائه ممكنا كان
الواجب ممكنا وان لم يكن كان الواجب متعددا والجواب انا لا نم
ان جواز الرؤية مطلقا يقتضي المقابلة والجهة وانما ذلك في الشاهد
ولا نم ان تصرف المالك على الاطلاق يكون جورا وظلما وانما ذلك
في العباد وهذا بين جلي على صبيان الكتاب لكن الاعمى لا يهتدي
الى طريق الصواب انتهى واقول للناصر جار الله ان يقول ان
جوابه عن دليل امتناع الرؤية كما ترى مما تضحك منه الثكلى
ويتلهى به الصبيان وذلك لان المعتزلة والامامية بنوا دليلهم
المذكور على دعوى الضرورة في استدعاء الرؤية للمقابلة والجهة
فان حاصل استدلالهم على ما صرح به الشيخ ابن المطهر الحلي في
كتاب نهاية المرام وغيره بطريق الشكل الثاني هكذا الله تعالى
ليس بمقابل مطلقا وكل مرئي مقابل حقيقة او حكما بالضرورة

شاهد على ان دين الاسلام هو العدل والتوحيد فترى القرآت
كلها متعاضدة ذلك انتهى كلامه **قوله** وهم علماء العدل
والتوحيد قال المولى الفاضل التفتازاني ان اراد المعترفين بذلك
المحتجين عليه على ما فسر به شهادتهم فجميع علماء الاسلام
سيما اهل السنة علماء العدل والتوحيد بل كثير من العوام العالمين
بذلك بادلة اجمالية وان اراد علماء المعتزلة لما سموا به انفسهم
فباطل بل كفر لان اولى العلم الشاهدين بذلك هم الانبياء والاولياء
والعلماء وكل من يعترف به ويعرفه بالدليل من الامم السالفة فكيف
يصح الحصر على حبالة المعتزلة انتهى واقول لناصر جار الله ان يقول
انه اراد المعترفين بما هو حقيقة العدل والتوحيد المحتجين
عليه بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة ردا على الجبرية من
الاشاعرة والمشبهة ومن شابههم من القائلين بتعدد القدماء
من الصفات المتسمين باهل السنة والجماعة بانهم والعوام المقلدين
لهم ليسوا معترفين بما هو حقيقة التوحيد والعدل وانه لا يصل
ايديهم فيما اصلوه الى الحجج الساطعة والبراهين القاطعة كما
سيتضح ذلك عنقريب **قوله** وفيه ان من ذهب الخ قال التفتازاني في
اي في قوله ان الدين عند الله الاسلام بالمعنى الذي ذكر دلالة
على ان من ذهب الى تشبيه كالمجسمة وعلى العرشية او الى ما
يفضي الى التشبيه كالقائلين بجواز رؤيته فان ذلك يفضي الى

كونه

على ص

[illegible]

والحق حبيبنا

الاول سقراط حبيبنا واذا اختلفا فالحق احق بالاتباع والله يحق الحق
بكلماته ويبطل الباطل ببينات اياته انه المستعان وعليه التكلان
قال جار الله عند تفسيره للاية الكريمة التي افتتحنا بها هذه الرسالة
فان قلت ما المراد باولي العلم الذين عظمهم هذا التعظيم حيث جمعهم معه
ومع الملائكة في الشهادة على وحدانيته وعدله قلت هم الذين يثبتون
وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة وهم علماء
العدل والتوحيد وقرئ انه بالفتح وان الدين بالكسر على ان الفعل واقع
على انه بمعنى شهد الله على انه او بانه وقوله ان الدين عند الله الاسلام
جملة مستانفة مؤكدة للجملة الاولى فان قلت ما فائدة هذا التوكيد قلت
فائدتها ان قوله لا اله الا هو توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا
اردفه قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد اذن ان الاسلام هو
العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء
من الدين وفيه ان من ذهب الى تشبيه او ما يؤدي اليه كاجازة
الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله
الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى وقرئ مفتوحتين
على ان الثاني بدل من الاول كانه قيل شهد الله ان الدين عند
الله الاسلام والبدل هو المبدل منه في المعنى فكان بيانا صريحا
لان دين الله هو التوحيد والعدل وقرئ الاول بالكسر والثاني
بالفتح على ان الفعل واقع على ان وما بينهما اعتراض مؤكد وهذا ايضا

يريد ان قوله شهد الله انه لا اله الا هو يدل على اثبات التوحيد وقوله
قائما بالقسط على العدل وان قوله العزيز الحكيم صفتان مقررتان لهما وان
قوله ان الدين عند الله الاسلام جملة مؤكدة لما سبق ومعناها معناه فلزم على
ان يكون الدين عند الله الاسلام من يقول بالعدل والتوحيد ويلزم من
هذا ان [illegible] من الدين في شيء ١٢ منه

التشبيه والرؤية المستلزمين للامكان
والتركيب ينافيان التوحيد والجبر ينافي
العدل وهذا ظاهر ١٢ منه

بسم الله الرحمن الرحيم واعوذ به من الباطل

شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط
لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله الاسلام وما
اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا
بينهم ومن يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب اما
بعد فهذا فصل خطاب اوتيناه وذكر مبارك انزلناه
لنصرة جار الله ردا على فارس مضمار المعاني المولى الفاضل التفتازاني
فانه قد اطال في حاشيته لسان المرء والجدال بما لا يؤدي الى طائل من
المقال وعدل في تشنيع امام اهل الاعتزال عن حد الاقتصاد و
الاعتدال ولم يقتصر على ذلك بمجرد الاشارة والايماء بل قد طوى
الكشح عن الحياء ونهى النفس عن الوقاء فنسبه تارة الى قلة الفطنة
والذكاء واخرى الى كثرة الوقاحة وفقد الحياء وسيعلم الذين
ظلموا اي منقلب ينقلبون وارتقب من كل ذكي وسم فطرته بالسلامة
وجبل جبلته على الاستقامة ان ينظر فيه نظر من يكون غرضه
ابانة الحق واعانة الصدق لا العصبية والعناد واللدد والاستبداد
غير ملتفت الى الاغراض الفاسدة الدينية والاعراض الكاسدة
الدنيوية فان الى الله الرجعى وهو احق ان يخشى وقد قال المعلم

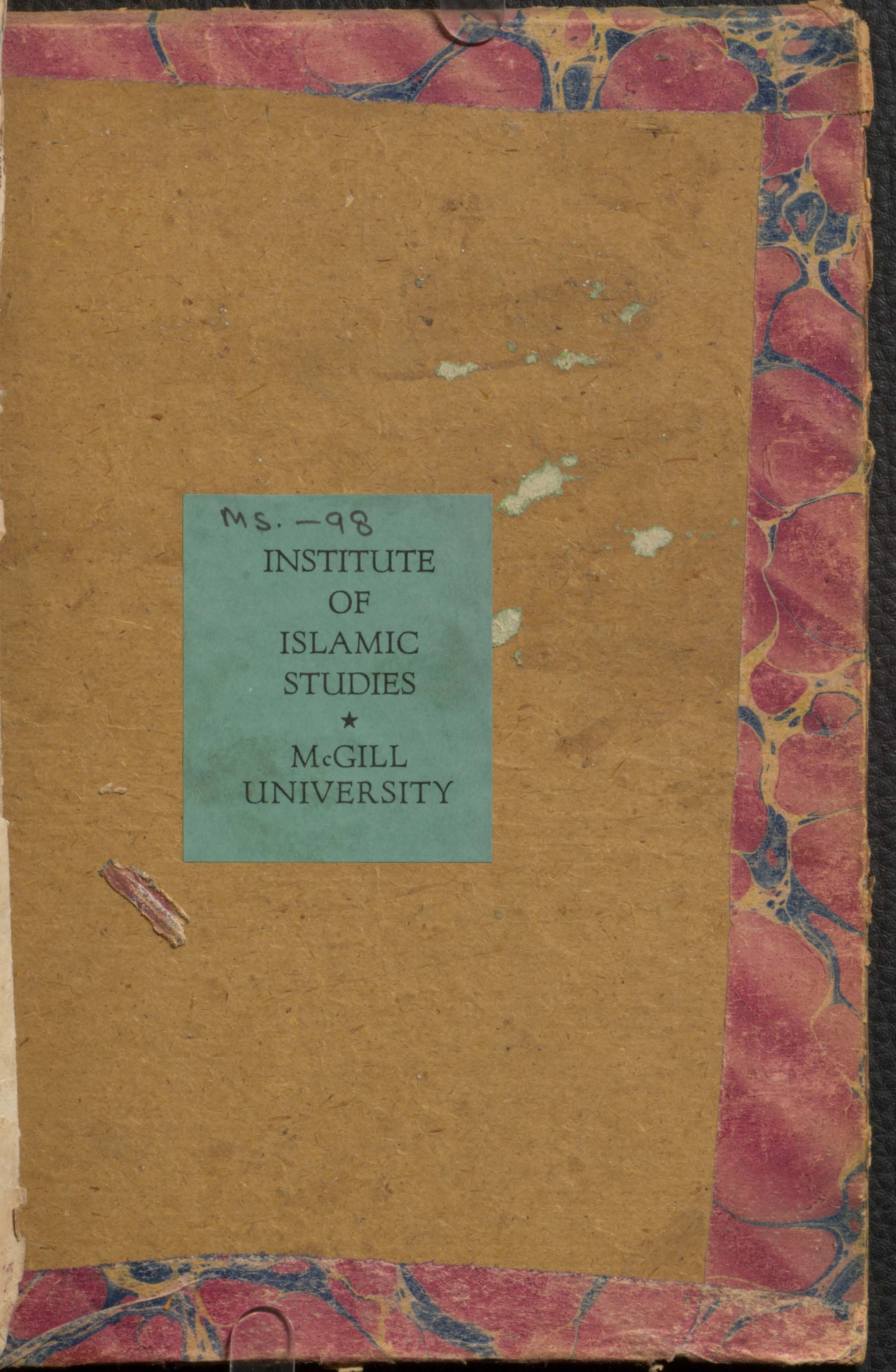
المراء والجدال

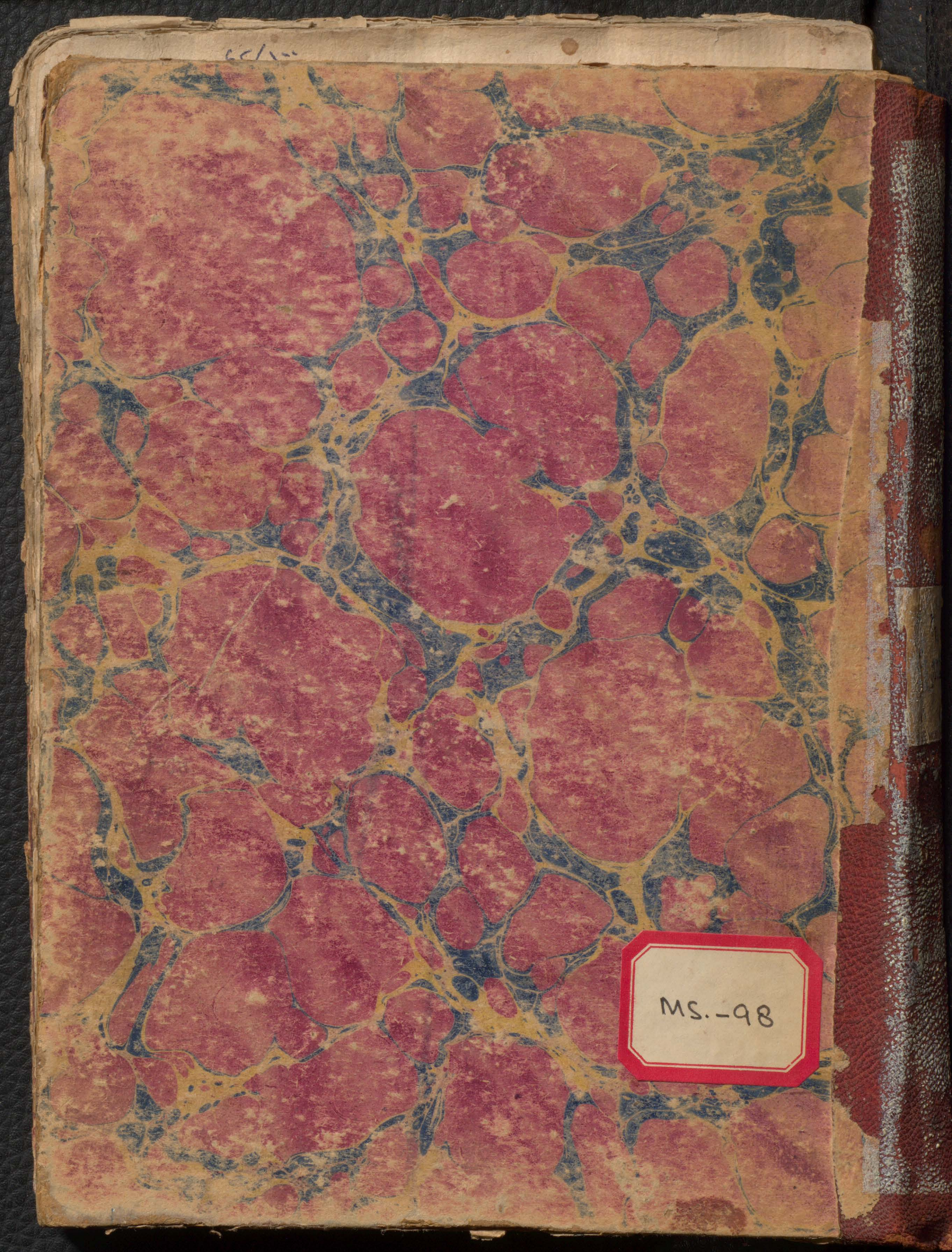
الاول

انس الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد

مع رسالة أخرى في شرح آية

اعلم ان اصول العدل والتوحيد ماخوذة من كلام مولانا
امير المؤمنين صلوات الله عليه وخطبه فانها يتضمن من
ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه ومن تامل الماثور
في ذلك من كلامه صلوات الله عليه علم ان جميع ما اسهب
المتكلمون متعلقة في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل لتلك الجملة
وشرح لتلك الاصول وروى عن الائمة من اولاده عليهم
السلام من ذلك ما لا يحاط به كثرة ومن احب الوقوف
عليه وطلبه من مظانه اصاب منه الكثير العزيز الذي
فيه شفاء للصدور السقيمة ونتاج للعقول العقيمة
وقد ذكر السيد الشريف المرتضى علم الهدى
قدس سره جملة من ذلك في كتابه الموسوم
بالغرر والدرر ثم قال وهذا باب ان [illegible]
[illegible]
قوله وهذا الباب [illegible]
كان كاضافة اشارة واوماء [illegible] اليه ايماء انتهى
اشرنا اليه اشارة وفيه تنبيه على ان الامامية ومن يحذو حذوهم
افاده وفيه تنبيه على حقايق العدل والتوحيد عن يد
انما احتسوا رحيق حقايق [illegible] المتفلسف الزنديق
سياق التحقيق لا عن اوائل الحريق حقيق والله
ولي التوفيق ١٢ من هو بدوام [illegible] كي توهمه


MS. -98
INSTITUTE
OF
ISLAMIC
STUDIES
★
McGILL
UNIVERSITY


MS.-98